REVUE NEO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

TRENTIÈME ANNÉE

Deuxième série — 1928 — Cinquième année

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 136, LOUVAIN
:: EM. WARNY ::

1127 D

I

L'ÉVOLUTION DU NÉO-RÉALISME

EN ANGLETERRE *)

I

Dans les dernières années du siècle passé, l'idéalisme était devenu la philosophie des universités anglaises. Le prestige de quelques maîtres en vue l'avait imposé et la tradition académique, quoique récente, avait déjà consacré son succès. Les premières infiltrations du Kantisme dans la philosophie de Hamilton et les essais de Carlyle ou la poésie de Coleridge étaient bien dépassés. Hutchinson Stirling avait expliqué, en disciple fervent, « le secret de Hegel ». Thomas Hill Green, Edward Caird, Richard Lewis Nettleship, avaient implanté l'idéalisme allemand à Oxford et bientôt à Cambridge ; interprétant Kant par Hegel, ils étaient restés des élèves indépendants et avaient imprimé la marque de l'esprit anglais sur ces produits d'origine étrangère. En dépit des abstractions de la dialectique, ils n'avaient pas perdu le souci, traditionnel dans leur pays, de la vie et de la clarté au moins des détails [1]).

Si Green avait posé les fondements de l'idéalisme néo-hégélien, le représentant le plus en vue en fut longtemps

*) Extrait d'un mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique.

1) Cf. J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique (Bibliothèque de philosophie contemporaine)*, Paris, Alcan, 1920, p. 84.

F. H. Bradley [1]). Ecrivain subtil, celui-ci critique la conception vulgaire, réaliste du monde, en détruisant la notion de relation et de termes. La relation est essentiellement « interne » à ses termes et les transforme ; cela est vrai en particulier de la relation du sujet et de l'objet. Toutes les propriétés des êtres, tout ce qui les distingue, n'est qu'apparence. En réalité tout n'est que manifestation de l'absolu, inconnaissable au fond, et dont les êtres finis ne peuvent donner une idée adéquate ; eux-mêmes plongent dans le mystère de cette Réalité spirituelle où tout est un. Des idées analogues sont développées par B. Bosanquet [2]). Comme M. Bradley, il insiste sur l'unité du monde ; l'esprit est essentiellement unifiant ; par les esprits finis, c'est l'Esprit Absolu qui fait de l'univers un tout parfaitement un.

Des disciples comme M. A. E. Taylor [3]), M. H. Joachim, développaient les mêmes thèses tout en suivant leurs tendances personnelles. A Cambridge, Mc Taggart commentait Hegel et tirait de sa dialectique une espèce de monadologie. Par une autre voie, James Ward voulait éviter le dualisme et le matérialisme, et construisait un système imposant de spiritualisme idéaliste, qui prétendait concilier, au moyen de la finalité, l'unité et la multiplicité, la croyance en Dieu et l'existence du monde.

A côté de l'idéalisme régnant, le positivisme agnostique de Spencer, où l'on pouvait trouver des traces de réalisme, ne rencontrait guère de crédit, du moins dans les milieux universitaires et chez les philosophes en général. Moins connu à l'étranger, un autre penseur isolé a eu en Angle-

1) *Fellow* de Merton College à Oxford, il y enseigna longtemps. A sa mort, en 1924, tous, partisans et adversaires de ses idées, ont reconnu en lui une figure éminemment représentative de la philosophie anglaise de son temps.

2) Il enseigna à Oxford et à St-Andrews et mourut en 1923.

3) Actuellement professeur à St-Andrews ; dans les dernières années, il s'est détaché du néo-hégélianisme par suite de ses études sur les philosophies anciennes et médiévales.

terre une plus grande importance, bien que son influence soit toujours restée discrète ; nous voulons parler de Shadworth Holloway Hodgson [1]). Travailleur infatigable, il a résumé l'œuvre de sa vie dans sa *Métaphysique de l'expérience* [2]) ; mais il a surtout agi comme animateur par la rénovation de l'*Aristotelian Society*, dont il fut longtemps le président et où il fit de nombreuses communications. Il voulait en faire — et il y réussit largement — le rendez-vous de tous ceux qui s'intéressaient sérieusement à la philosophie et voulaient résolument contribuer à son progrès.

L'idéalisme s'appuyait surtout ou presque exclusivement sur la dialectique. Même il avait délaissé la prudente réserve de Kant, et tout en s'appelant néo-kantisme et néo-criticisme, remontait plus volontiers à Berkeley ou s'arrêtait à Hegel ; la réfutation de l'idéalisme par le fondateur du criticisme n'avait pas convaincu ses disciples. En outre, une tendance vaguement religieuse animait ces contemplateurs de l'Absolu. Le fond grave et religieux de l'âme anglaise s'y révélait ; à certains égards, c'était une laïcisation de l'idéal qui avait entraîné Oxford, vers le milieu du siècle, en des discussions dont l'écho n'était pas encore éteint.

Hodgson au contraire se rallie à la grande tradition empiriste qui fait aussi et plus spécialement partie de l'héritage intellectuel de l'Angleterre. Sa pensée s'était mue d'abord dans le cadre de l'idéalisme kantien ; mais bientôt il y découvre un vice fondamental de méthode. On ne peut déduire de la seule distinction du sujet et de l'objet les caractères de la réalité. Au lieu de cette base trop étroite, il faut partir de l'expérience. Les choses sont ce qu'elles sont pour notre connaissance. On se rappellera que

1) Né en 1832 à Boston (Lancashire), mort à Londres en 1912. Voir à son sujet l'article de H. Wildon Carr, *Shadworth Holloway Hodgson, Mind*, N. S., XXI (1912), pp. 473-485.

2) *The metaphysics of experience*, 4 vol., Londres, 1898.

William James construisait sur cet axiome *(Things are what they are known as)* son empirisme radical, qui affirme la réalité des objets et nie celle de la conscience. Richard Avenarius en Allemage avait tenté une œuvre analogue ; mais la réalisation qu'en a donnée Hodgson est moins compliquée que celle du fondateur de l'empirio-criticisme.

Dans l'expérience, il faut chercher d'abord ce qui est, et non comment la chose se fait, d'où elle vient. Or l'expérience nous met en présence de choses, de faits ; le moi, sujet de l'expérience et qui est censé la produire, n'apparaît pas d'emblée ; justifiée peut-être ultérieurement, l'existence du moi n'est pas la première donnée. Le fait premier n'est donc pas mesuré par la conscience, mais la déborde. L'expérience se dépasse elle-même et nous met en présence d'un objet indépendant. Mais comment n'y a-t-il pas là une contradiction avec le postulat fondamental de la méthode, qui demande ce que les choses sont en tant que connues ? L'*Esse est percipi* n'est-il pas le principe de l'empirisme ?

Pour résoudre la difficulté, Hodgson applique le principe, essentiel en métaphysique, selon lui, de la *distinction des inséparables,* comme il dit. Dans tout fait de conscience, si élémentaire soit-il, on peut distinguer deux aspects, indissolublement unis. La conscience est à la fois processus et contenu, connaissance et existence ; c'est là que le subjectif et l'objectif s'opposent. Nous découvrons ces deux éléments par la réflexion qui nous montre le développement de la conscience dans le passé et sa marche vers le moment présent, qui est l'existence. Entre eux, il n'y a de différence que dans la direction du mouvement. Par rapport à nous, la conscience comme connaissance est première, parce qu'elle est la preuve de la conscience comme existence : mais celle-ci n'est que l'objectivation de la même réalité.

Si nous demandons maintenant comment la connaissance commence à exister, ce qui provoque son apparition, nous aurons à interroger la mémoire, qui est ici l'expérience

topique. Or nous n'y trouvons pas l'action d'un sujet pur, d'une âme indépendante d'un contenu, mais uniquement des contenus, des faits existants. Le sujet dépend donc entièrement du monde objectif et celui-ci est vraiment premier.

Il nous apparaît dans les sensations, tout particulièrement dans celles du toucher, bien que toutes doivent collaborer pour nous en fournir une image complète. Mais par le toucher, nous entrons réellement dans ce monde, nous communiquons directement avec la matière ; celle-ci est le fondement de la science et toutes les constructions intellectuelles, les hypothèses les plus raffinées tiennent d'elle leur raison d'être. Cette matière est directement donnée ; elle est, non la cause des sensations, mais leur condition immédiate. Elle-même n'est pas un élément ultime ; elle peut relever d'autres conditions, mais celles-ci nous sont inaccessibles, elle se cachent dans l'univers invisible.

Le système de Hodgson, on le voit par sa conclusion, ne donne au réalisme que des gages précaires. C'est un précurseur, ce n'est pas encore le réalisme proprement dit. Mais il a indiqué une direction opposée à celle que suivait la majorité des philosophes contemporains. Avant de mourir, il a pu voir ses tendances reprises et dépassées et il s'est trouvé quelque peu désorienté par le radicalisme réaliste [1]).

Les premières années du xxe siècle ont vu une autre réaction antiidéaliste, plus bruyante, et dont le vrai caractère n'a pas toujours été saisi sur le continent. On y a vu volontiers dans le pragmatisme la philosophie nationale de l'Angleterre ainsi que de l'Amérique et on a cru qu'il y était fort répandu. En fait, il a secoué l'opinion et montré la faiblesse de l'idéalisme régnant. Mais, après le premier

1) Voir ses remarques *On Mr. S. Waterlow's paper, Proceedings of the Aristotelian Society*, N. S., X (1909-1910), pp. 189-190.

succès d'enthousiasme chez certains jeunes, il n'a guère recueilli d'adhésions notables. M. Schiller est resté un animateur, ses cours attirent des auditeurs attentifs ; on ne peut pourtant pas dire qu'il a vraiment fait école. Il est vrai qu'il ne le désire peut-être pas. Il se contentera, sans doute, d'avoir fait pénétrer certaines manières de penser, certaines vues négligées avant lui. Il a surtout exalté la valeur de l'expérience concrète ; s'il a admis et pratiqué la dialectique, c'est à condition qu'elle s'exerçât sur des sujets précis et vivants. Il a enseigné à être exigeant en matière de notions claires et de preuves des systèmes. De même que les partisans de l'idéalisme personnel [1]), il a battu en brèche le monisme et a familiarisé les esprits avec les doctrines pluralistes. C'est l'essentiel de son œuvre ; il doit se réjouir de son succès.

Le pragmatisme n'a pas eu la même influence sur le réalisme en Angleterre qu'en Amérique. Son rôle s'est borné à l'aider du dehors. Les réalistes anglais sont moins biologistes que ceux d'Outre-Atlantique. Leurs tendances dominantes ont été dialectiques et platonisantes, sans négliger l'analyse psychologique ; mais celle-ci a été d'emblée plus intellectualiste chez eux que chez les pragmatistes et ceux qui en dépendent.

II

Le premier manifeste réaliste date de 1903. C'est le fameux article de M. G. E. Moore intitulé *La réfutation de l'idéalisme* [2]). Esprit modéré, scrupuleux presque, même dans l'appréciation de ses propres doctrines, l'auteur semble s'être effrayé de son titre audacieux, et prétend

1) Avant de défendre le pragmatisme, M. Schiller, avec plusieurs collaborateurs de tendances diverses, comme Henry Sturt, Stout, Hastings Rashdall, avait attaqué l'idéalisme absolu et les « idoles » d'Oxford dans un ouvrage collectif, *Personal Idealism*, Londres, 1902.

2) Cf. *Mind*, N. S., XII (1903), pp. 433 ss.

n'attaquer que l'argumentation de Berkeley ; il signale du reste qu'elle est à la base de l'idéalisme contemporain en Angleterre, et il a eu conscience du but qu'il devait atteindre. Faut-il le croire lorsqu'il affirme ne pas vouloir attaquer les thèses spiritualistes que l'idéalisme prenait à son compte et dont il réclamait volontiers le monopole ? M. Moore est un moraliste platonicien qui admet l'objectivité et l'indépendance absolue de l'idée de bien [1]). Mais il n'est nullement disposé à la célébrer avec la ferveur quasi religieuse des idéalistes, et la notion de spirituel n'occupe aucune place dans sa philosophie. Toute sa critique, dans cet essai et dans ceux qui suivirent, s'inspire de la même attitude intellectualiste, très éloignée de tout dogmatisme, et fort proche du scepticisme, même lorsqu'il défend le sens commun. Le milieu où il a été élevé et où s'est déroulée sa carrière universitaire est platonicien par une longue tradition, et il en a certainement subi l'influence. On pourrait trouver dans cette efflorescence des vieilles idées locales une réaction contre l'idéalisme, d'importation étrangère, quoique acclimaté. De même, la méthode sévère, l'exactitude et la précision dont on se pique à Cambridge ne sont certainement pas étrangères à sa manière et à l'évolution même de ses idées. Exigeant et fin en même temps que solide, il a exercé une action considérable par son enseignement ; son article-programme est devenu rapidement célèbre. Tous les néo-réalistes s'en sont réclamés, et cet écrivain peu fécond, peu pressé de bâtir un système, a été reconnu comme un chef par la nouvelle école [2]).

1) Son premier ouvrage, *Principia ethica*, Cambridge, University Press, 1903, défend ses idées et critique vivement l'hédonisme. — Notons en passant que M. Moore est né en 1873 et qu'il a été *fellow* de Trinity College, puis professeur à Cambridge ; il dirige actuellement l'importante revue *Mind*.

2) Voir sur ces caractéristiques le témoignage de M. C. D. Broad, dans *Contemporary British Philosophy*, edited by J. H. Muirhead, First Series, London, Allen und Unwin, s. d. (1924), pp. 78-79.

M. Bertrand Russell, le collègue et l'ami de M. Moore, représente encore en bien des manières les tendances traditionnelles de Cambridge. Mathématicien, il étudie les fondements de la géométrie [1]) ; puis il approfondit surtout la théorie des nombres, dans le sens indiqué par Frege ; il entreprend, d'abord seul, puis en collaboration avec M. A. N. Whitehead, un exposé d'ensemble des principes des mathématiques, en utilisant la logique symbolique [2]). Déjà les mathématiques l'ont introduit à l'école de Platon : leurs objets lui paraissent rigoureusement indépendants de l'esprit. L'étude de la logique l'oriente vers Meinong et Leibniz [3]) ; ce dernier surtout devient une source de sa philosophie.

La théorie de la connaissance l'attire désormais. Il a subi l'influence de M. Moore et se réclame de lui pour adhérer au réalisme. Cependant, son esprit toujours en éveil, volontiers paradoxal, ne s'arrête pas aux idées reçues d'autrui. Dans ses premiers essais critiques, déjà plus tranchés que ceux de son inspirateur, il tâche à préciser la notion de la vérité, à la fois contre le pragmatisme et le monisme idéaliste [4]). Un petit volume d'initiation à la philosophie, tout en abondant en exposés originaux et en incorporant les résultats acquis par ses premiers travaux, paraît tout proche d'une philosophie du sens commun [5]). Mais aussitôt après il développe systématiquement et rigoureusement sa pensée. Son réalisme mathématique lui fait à

1) *An essay on the foundations of geometry*. Cambridge, University Press, 1897. Traduit en français. Paris, 1900.

2) *The principles of mathematics*, vol. I, Cambridge, University Press, 1903 ; B. Russell et A. N. Whitehead, *Principia mathematica*, ib., I, 1910, II, 1912 ; III, 1913 ; B. Russell, *Introduction to mathematical philosophy*, London, Allen und Unwin, 1918.

3) *Meinong's theory of complexes and assumptions*, *Mind*, N. S., XIII (1904), pp. 204-219 336-354, 509-524 ; *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, University Press, 1900. Trad J. et R. Ray. Paris, Alcan, 1908.

4) *Philosophical essays*, London, Longmans, 1910.

5) *The problems of philosophy (Home university library)*, London, Williams et Norgate, s. d. (1912).

peu près éliminer l'esprit ; la logique est l'essence de la philosophie ; des entités neutres, ni spirituelles, ni matérielles, purement logiques, suffisent à expliquer l'univers entier. C'est l'idée qu'il applique au monde extérieur [1]), à la méthode générale des sciences et de la philosophie [2]) et à l'esprit humain [3]). Dans ce dernier travail, il incorpore de plus à son système les théories du comportement *(behaviourism)*, que le professeur Watson venait de proclamer la seule méthode scientifique en psychologie. Sans jamais supprimer entièrement le sujet, M. Russell le restreignait si fort qu'il se rapprochait, plus que tous les autres Anglais, des réalistes américains comme M. E. B. Holt, selon lesquels la conscience n'est qu'une illumination accidentelle du monde matériel, une « section transversale » des entités neutres qui le constituent. Depuis longtemps, on n'avait pas manqué là-bas d'invoquer son patronage.

M. Russell est un écrivain clair et vigoureux, un penseur qui ne craint pas de heurter les esprits par des thèses extrêmes, un esprit essentiellement scientifique et même un peu scientiste. Ses thèses deviennent bientôt un centre et un point de repère ; surtout sous leur dernière forme, elles fourniront un thème abondant aux discussions. On sera ou non partisan des entités neutres.

Vers le même temps, des essais partiels montraient le progrès des idées réalistes ; M. T. Percy Nunn se prononçait contre Locke, Berkeley et la tradition récente pour l'objectivilé des qualités sensibles quelles qu'elles soient [4]) et M. A. Wolf esquissait avec plus de nuances une justifi-

1) *Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy*, Chicago, Open Court, 1914.

2) *Mysticism and logic*, London, Longmans, 1918.

3) *The analysis of Mind*, London, Allen und Unwin, 1921.

4) *Are secondary qualities independent of perception? Proceedings of the Aristotelian Society*, N. S., X (1910-1911), pp. 191-218.

cation du réalisme. M. Wolf[1]) écrivait encore à Cambridge, M. Nunn appartenait à un établissement de Londres.

Le réalisme était aussi défendu à Manchester par un maître qui élaborait petit à petit la plus vaste synthèse que la nouvelle école ait produite. M. Alexander établissait dans une série d'articles les bases du réalisme et ses principales thèses sur l'activité de l'esprit et la valeur de la connaissance[2]). Puis, en 1916-1918, appelé à faire à Glasgow les conférences de la fondation Gifford, il exposa un ample système de l'univers, capable de rivaliser avec ceux d'un Ward ou d'un Bosanquet [3]). L'impression produite par cette œuvre fut profonde. On salua en M. Alexander un architecte métaphysique comme on n'en avait plus vu, de longtemps, en Angleterre. On rappela, non sans raison, Spinoza ; il avait inspiré à plus d'un titre cette métaphysique théologique ; les origines ethniques et religieuses communes aux deux auteurs créaient entre eux des rapprochements. Mais M. Alexander est un Spinoza qui aurait profité de la critique philosophique et de l'évolution des sciences. Le fond indéterminé de toutes choses n'est pas une substance divine, c'est une réalité mixte où le Temps et l'Espace abstraits sont indissolublement unis ; on reconnaît une transposition des théories de la physique moderne, jusqu'à et y compris Einstein. En même temps l'évolution des modes de la réalité n'est pas seulement logique, mais aussi biologique. Cependant nous n'avons pas affaire à une généralisation hâtive des théories scientifiques, mais à un système bien lié, exposé avec une noble sobriété et, malgré l'étrangeté de certaines conceptions, une attrayante clarté.

L'influence de la critique des sciences est plus considé-

1) *Natural realism and present tendencies in philosophy, Proc. of the Arist. Soc.*, N. S., IX (1908-1909), pp. 141-182.

2) *The basis for realism, Proceedings of the British Academy*, VI, 1913-1914, pp. 279-314 et de nombreux articles dans *Mind* et *Proc. of the Arist. Society*.

3) *Space, Time and Deity*, London, Macmillan, 1920, 2 vol.

rable encore chez M. C. D. Broad, l'un des maîtres de la jeune génération. C'est l'étude des concepts fondamentaux des sciences qui le fait réaliste. Il représente un nouvel aspect de l'esprit scientifique de Cambridge, et donne une idée des modifications auxquelles peuvent aboutir les doctrines de M. Moore et de Russell [1]). Ajoutons qu'il a subi d'autres influences ; il est aussi remonté aux sources du réalisme et n'a pas craint d'affiner son esprit par le contact avec les philosophies médiévales [2]).

Un autre maître de la jeune génération, M. John Laird a également suivi les leçons des réalistes de Cambridge, mais il y apportait une formation écossaise, un esprit analytique inné et d'abondantes lectures. Les sciences ne jouent pas chez lui un rôle prépondérant. La réflexion et l'analyse objective de la réalité, sans préjugés et sans dédain du sens commun, le guident et lui font adhérer au réalisme ; il le défend brillamment et solidement ; moins paradoxal, plus soucieux d'équilibre que M. Russell ou même M. Alexander, il intéresse et convainc [3]).

C'est d'Ecosse aussi, croyons-nous, qu'est venu M. Louis Arnauld Reid, qui enseigne à l'Université du Pays de Galles. Son étude sur la connaissance et la vérité est à la fois une revue critique et un essai de construction personnelle, généralement judicieux et sagace [4]).

On voit par cet aperçu la part importante de Cambridge dans le mouvement néo-réaliste. Les plus nombreux et presque tous les chefs du groupe appartiennent à ce centre à la fois platonicien et scientifique. C'est de là que le mou-

1) *Perception, physics and reality*, Cambridge, University Press, 1913, *Scientific thought*, London, Kegan Paul, 1923.

2) Cf. *Contemporary British philosophy*, I, p. 80. M. Broad est né en 1887 et enseigne à Trinity College, à Cambridge.

3) *A study in realism*, Cambridge, University Press, 1920. M. Laird est actuellement professeur à l'université de Belfast.

4) Louis Arnauld Reid, *Knowledge and truth, an epistemological essay*, London, Macmillan, 1923. Cf. *Revue néo-scolastique de philosophie*, XXVI (1925), pp. 89-91.

vement s'est répandu et a influencé d'autres centres. Au reste l'importance du mouvement est due davantage au prestige et à la valeur de ses adhérents qu'à une coopération étroite. Chacun garde son indépendance et son originalité. Rien d'un programme concerté, comme en Amérique [1]).

A Oxford même, le réalisme a trouvé récemment bon accueil, tantôt sous la forme outrancière que lui a donnée M. Russell, tantôt d'une manière plus discrète et malheureusement peu productive de publications. Les traditions aristotéliciennes ne pouvaient pas être définitivement oblitérées par l'idéalisme dans la vieille université lettrée. Le traité de logique si apprécié de M. H.W. B. Joseph [2]), tout en se cantonnant dans son domaine propre, suppose le réalisme et non l'idéalisme comme l'ouvrage similaire de M. Bradley. L'enseignement de M. Prichard s'inspire d'un réalisme de sens commun qui n'est pas très loin de celui de Reid [3]). Enfin et surtout, pendant de longues années un professeur éminent, peu connu en dehors de l'université, a préparé le terrain au renouveau réaliste: John Cook Wilson, mort en 1915 jouissait d'un crédit inégalé, fait de respect, de la vénération même pour son caractère, autant que d'estime et d'admiration pour son talent. On ne peut que regretter l'excessive recherche de la perfection qui l'empêcha toujours de publier ses leçons [4]).

Le succès du réalisme a été indéniable. On en retrouve les traces marquées dans la philosophie des sciences de M. Alfred North Whitehead, le collaborateur de M. Russell

1) On nous permettra de rappeler ce que nous avons écrit dans *Le néo-réalisme américain*, Louvain, 1920, pp. 12-15.

2) *An introduction to logic*, 2d edition, Oxford, Clarendon Press, 1916.

3) On a une idée des doctrines de M. Prichard par son article *Mr. Bertrand Russell on our knowledge of the external world*, *Mind*, XXIV (1915), pp. 145-185.

4) Rappelons que deux volumes d'essais posthumes ont été publiés, avec une introduction et des lettres, par S. L. Farquharson. Cf. *Revue Néo-Scolastique de philosophie*, XXVIII (1927), pp. 469-470.

pour ses travaux mathématiques [1]). Sans se prononcer explicitement sur la question de la connaissance, il semble la supposer résolue en faveur d'un réalisme élargi, synthèse curieuse de l'atomisme logique de M. Russell et de la métaphysique de M. Alexander. Des auteurs comme MM. Hobhouse et Lloyd Morgan prennent conscience de l'affinité de leurs thèses sociales ou biologiques avec l'épistémologie réaliste [2]). D'autres, comme M. G. F. Stout et M. G. Dawes Hicks, sans abandonner encore le point de vue idéaliste, l'ont sérieusement modifié [3]). Même l'idéalisme absolu est devenu bien plus soucieux d'échapper au solipsisme et au subjectivisme et de faire ressortir la distinction des sujets individuels et l'indépendance au moins relative des parties de l'univers. Il devient de plus en plus platonicien et échappe dans une large mesure à l'emprise de Kant et de Berkeley [4]).

René Kremer, C. SS. R.

1) Cf. *The concept of nature*, Cambridge, University Press, 1920.

2) Cf. *Contemporary British philosophy*, I, pp. 148-188, 272-306, où ces auteurs ont résumé leurs théories.

3) Malgré un certain flottement dans la pensée et des expressions plus proches du réalisme, les derniers travaux de ces auteurs ne nous paraissent pas encore nettement réalistes.

4) Rappelons encore ce que nous avons dit autrefois ici même des idées de M. Norman Kemp Smith : si son épistémologie porte encore l'étiquette d'idéaliste, on ne voit guère en quoi elle diffère d'une doctrine réaliste et spiritualiste. Cf. *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, XXVIII (1926), pp. 343-344.

II

LA SYNDÉRESE

CHEZ

ALBERT LE GRAND ET SAINT THOMAS D'AQUIN

L'école dominicaine, à ses débuts, ne s'est guère attachée à la question de la syndérèse. Sans doute, l'on a vu son premier maître à Paris, Roland de Crémone, maintenir l'inerrance de la syndérèse contre Guillaume d'Auxerre. Mais Hugues de Saint-Cher, son successeur, ne s'en est pas inquiété [1].

Quant à Jean de Trévise, il se contente de reproduire littéralement la thèse de Guillaume d'Auxerre : « Tu dic cum Guillelmo quod sinderesis est idem quod superior pars rationis et quandoque peccat ut in Ario et Sabellio, etc. » [2].

Richard Fissacre, professeur à Oxford de 1238 environ à 1248 [3], a quelques lignes qu'il faut noter. La syndérèse est-elle identique à la « ratio superior » ? On ne peut l'identifier en tout ; car le péché des anges s'est consommé dans

1) « Revue néo-scolastique de Philosophie », novembre 1926, pp. 446-449.

2) Ms. lat. 1187 de la Bibliothèque Vaticane, fol. 16r col. 2. Je note que l'expression « naturale judicatorium » se retrouve ici, comme chez Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle. « Dicunt quod sinderesis numquam peccat, quia nec est ratio nec pars rationis, sed quedam vis qua anima naturaliter appetit bonum et malum reprobat ; unde et vocant eam naturale judicatorium ». *Ibid.*

3) Martin, O. P., *La question de l'unité de la forme substantielle dans le premier collège dominicain à Oxford* (1221-1248), dans « Revue néo-scolastique », 1920, p. 107.

la raison supérieure ; or il est admis que la syndérèse ne pèche point. La raison supérieure, répond Richard Fissacre, joue un double rôle. Tantôt, elle voit les vérités d'ordre moral en Dieu ; et elle prend alors le nom de syndérèse. Tantôt, elle se replie sur elle-même, et voit ces mêmes vérités en sa propre lumière ; elle prend alors le nom de conscience. La syndérèse correspond à la « connaissance matinale » des anges, et la conscience, à la « connaissance du soir », avec cette différence que cette double connaissance angélique s'étend, non seulement aux vérités d'ordre moral, mais à toute vérité. La conscience peut être obnubilée par les représentations d'ordre sensible ; aussi bien est-elle faillible ; mais la syndérèse elle-même, voyant tout en Dieu, échappe à ces causes d'erreur [1]).

1) « Oportet in hac superiori parte rationis duo esse, penes quorum unum sit non peccare sed semper rectum esse, et penes alterum sit quandoque peccare, quandoque non. Hec autem idem puto esse secundum essentiam, scilicet ipsam animam. Dico ergo quod synderesis et anima vel mentis aspectus intuens regulas veritatis in Deo, quem supra diximus intellectum et nobilissimam cognitionem mentis, hec semper vera est. Unde Aristoteles : intellectus est solum illorum ; et ita synderesis neque errat neque peccat. Insuper mens in seipsam conversa habentem regulas sibi inscriptas et eas intuens in seipsa, conscientia dicitur forte [sic] quasi enim conscit et simul secum scit, cum supra se habentem habitualiter illas regulas actualiter convertit ut eas in se actu legat. Igitur in nostro superiori rationis sunt duo : scilicet synderesis et conscientia. Sicut enim in angelis sunt duo, scilicet cognitio matutina et vespertina, sic in nostro superiori, quia in eo cum angelis communicamus, necessario duo habemus Differunt tamen synderesis et conscientia et a cognitione matutina et vespertina ; quia cognitio vespertina est cognitio quarumlibet regularum veritatis in se, sed conscientia non est nisi cognitio illarum regularum tantum in se que dirigunt operationem vel praxim ; similiter matutina est cognitio universalis omnium veritatum in mente divina, sed synderesis proprie est illarum veritatum tantum cognitio que ad praxim pertinet. Quia autem regule veritatis morales mentibus nostris inscripte frequenter obnubilantur per fantasmata sensuum, ideo ipsa conscientia aliquando est erronea, aliquando recta. Que sic diffinitur universaliter sive erronea sive recta sit : conscientia est credulitas tentionis ad aliquid faciendum vel omittendum, ex judicio rationis procedens. Dicitur homo aliquando carere conscientia, et synderesis precipitata, scilicet quando sine pudore peccat. Unde Jeronymus (suit la Glose de Jérôme)... hec autem synderesis vel conscientie precipitatio est cum homo nec regulas veritatatis in se nec in Deo vult intueri, sed fugit ne videat ; cum autem videt regulam veritatis in se vel in Deo contrariam actionibus suis, quasi ab illis veritatibus redarguitur et corrupitur *(lire :* corripitur) et erubescit ». Ms. lat. 15.754 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 117^{v}, col. 2

Richard Fissacre a sans doute ignoré le chancelier Philippe ; car il n'aborde pas les questions abordées par le théologien de Paris.

Sera-ce le cas encore pour Albert le Grand ?

*
* *

Albert le Grand étudie la syndérèse dans la « Summa de creaturis » rédigée un peu avant 1245.

Qu'est la syndérèse en son essence et en sa définition ? Lui arrive-t-il de pécher ? Peut-elle s'éteindre en une âme ? Les cadres sont complets, les mêmes que nous avons relevés chez les deux auteurs qu'il aura pu connaître : Philippe et Alexandre de Halès.

Duquel de ces auteurs s'est-il inspiré ? L'analyse de son texte autorisera une réponse.

Pour amorcer la première question, Albert cite un texte de saint Basile « super principium Proverbiorum in originali » où il est fait mention d'un « naturale animae judicium, per quod malum segregamus a bonis, quod est virtus animi habens in se naturaliter sibi insita et inserta semina

initio. — Richard Fissacre eut comme successeur à Oxford, Robert Kilwardby qui y professa environ de 1248 à 1261 (Chenu, O. P., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, dans les « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge », t. II, 1927, p. 35). Il est l'auteur d'un traité inédit « de conscientia », dont la seconde partie étudie la syndérèse, et sur lequel le R. P. Chenu vient d'attirer l'attention : *Le « De Conscientia » de R. Kilwardby, O. P.* † 1279, dans la « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », t. 16, 1927, pp. 318-326. L'auteur estime qu'il faut placer cet ouvrage après 1250, puisque, selon toute vraisemblance, il fait allusion à la théorie de saint Bonaventure qui, on le sait, en cette année, était promu « baccalaureus sententiarius ». Espérons que bientôt le savant historien nous détaillera le contenu doctrinal du traité. — Dans notre étude sur « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris » (« Revue Néo-Scolastique », août 1927, p. 265 note 1), nous exprimions le regret d'être incomplet, parce que nous n'avions pu consulter le ms. 152 de la Bibliothèque Antonienne de Padoue contenant l'œuvre de Guillaume de Méliton, successeur d'Odon Rigaud M. Landgraf veut bien nous informer qu'en dépouillant ce ms., il n'a rien trouvé de notable au sujet de la syndérèse.

judicandi »[1]). Albert y voit une définition de la syndérèse; et dans ce cas, Basile la ferait consister dans la connaissance plutôt que dans la volonté « animae judicium », et dans une faculté « virtus animi » plutôt que dans un habitus.

Divers arguments d'autorité et de raison semblent d'ailleurs prouver que la syndérèse est une faculté : la glose de Jérôme[2]), un texte de saint Augustin[3]), l'opposition entre l'appétit sensitif et la syndérèse, la comparaison de celle-ci avec l'intellect agent.

Et voici d'autre part ce qui porte à y voir un habitus : le nom même de αἵρησις « scientia haerens » dont, aux yeux d'Albert, serait composé le mot de syndérèse[4]) impliquerait que celle-ci est un habitus. Et puis, la syndérèse s'oppose à la concupiscence ; celle-ci est un habitus; celle-là l'est donc aussi.

1) B. Alberti Magni, *Opera omnia*, édit. Borgnet, t. 35, « Summa de Creaturis, pars secunda », quest. 71, p. 590. Basile se servait du terme de κριτήριον φυσικὸν (P. G., t. 31, col. 405 C) que nous trouvons traduit chez Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Jean de Trévise par « naturale judicatorium ». Les mots « in originali » ne doivent pas nous faire croire qu'Albert le Grand ait recouru au texte même de Basile. En réalité, il a suivi le texte de la traduction latine faite par Rufin (P. G., t. 31, col. 1772 B). Une remarque semblable a été faite, à propos d'un autre texte, par Mgr Pelzer, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque*, dans « Revue Néo-Scolastique », 1922, p. 480 note 2.

2) Contrairement au chancelier Philippe et à Alexandre de Halès, Albert attribue la Glose bien connue à son véritable auteur.

3) « Augustinus dicit quod universalia juris scripta sunt naturaliter in naturali judicatorio », *loc. cit.*, pp. 590-591. Nous n'avons pas retrouvé ce texte chez saint Augustin. L'éditeur Borgnet renvoie au « De liberio arbitrio », lib. 2, cap. 10, où on lit : « istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia et sive singula sive communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicere ». P. L., t. 32, col. 1256, n° 29. Peut-être vaudrait-il mieux s'adresser au lib. 3, cap. 20, où on lit : « Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse *naturale judicium* quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati ». P. L., t. 32, col. 1298, n° 56, texte cité par Alexandre de Halès, « Revue Néo-Scolastique de Philosophie », août 1927, p. 267 note 2.

4) Sur l'étymologie du mot « syndérèse », voir Leiber, S. J., *Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlischen Scholastik)*, dans « Philosophisches Jahrbuch », t. 25, 1912, pp. 372-382.

On dira, peut-être, que la syndérèse est à la fois puissance et habitus « potentia cum habitu ». Soit ; mais dans ce cas, à quelle faculté faut-il l'identifier? Qu'elle soit identique à la raison, cela semble résulter de l'axiome du « Philosophe » : « intellectus practicus semper est verus » : si en effet cette inerrance s'attribue aussi à la syndérèse, celle-ci est donc identique à l'intellect. De même, les « philosophes » ne connaissent qu'une faculté cognitive qui meuve au bien : la « raison pratique » ; or la syndérèse remplit le même rôle; elle doit donc s'identifier à la raison pratique. La Glose ordinaire sur I Thess. V, 23, la Glose de Grégoire sur Job I, 16 confirment cette thèse. Enfin les « saints » ne connaissent que trois facultés de l'âme : la faculté rationnelle, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible ; la syndérèse n'a rien de commun avec ces deux dernières facultés; elle doit donc s'intégrer dans la première.

Mais contre cette thèse, l'on pourra toujours objecter la Glose de Jérôme plaçant la syndérèse au-dessus de ces trois facultés : « super haec et extra haec tria ».

Ne faudrait-il d'ailleurs pas voir dans la syndérèse un ensemble de facultés, plutôt qu'une seule et même puissance? La syndérèse, en effet, à la fois juge du bien à faire, elle y incline, et elle s'insurge contre le mal. N'y a-t-il donc pas, dans la syndérèse, et raison et volonté et appétit irascible ?

Ou bien, ne pourrait-on la considérer comme un reste de la rectitude première, vestige qui subsisterait en chacune des facultés supérieures? Par là même, et malgré la déchéance originelle, l'homme conserverait une suffisante rectitude dans ses jugements, dans ses vouloirs, et dans ses répulsions pour le mal [1]).

1) Videtur quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae. Cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus quod nihil remaneret integrum. Ergo in singulis viribus aliquid manet rectum quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primae in qua creatus est homo ; et hujusmodi ejusdem est murmurare contra omne

Nous nous demandions si Albert le Grand s'est inspiré de Philippe le chancelier dans toute cette argumentation que nous venons de résumer. Les dernières lignes fournissent la réponse. C'est chez Philippe, et non chez Alexandre de Halès qu'il a trouvé la théorie de la syndérèse, vestige en nous de la rectitude originelle. Ajoutons que plusieurs arguments d'Albert ne se retrouvent pas chez Alexandre de Halès, mais bien chez Philippe [1]) et que d'autre part nous ne rencontrons chez Albert aucun des arguments propres à Alexandre de Halès [2]). Ce qui permettrait de conclure que non seulement Albert a utilisé Philippe mais que, pour notre question du moins, il a ignoré Alexandre de Halès.

Que va répondre Albert à ces questions relatives à la nature de la syndérèse ?

La syndérèse, écrit-il, est une faculté doublée d'un habitus qui fournit les principes de la loi naturelle : « synderesis est vis cum habitu principiorum juris naturalis » [3]). De même que, dans l'ordre spéculatif, il y a des principes fondamentaux qui aident l'intelligence à discerner le vrai du faux, de même dans l'ordre pratique, il y a des principes généraux qui permettent à la raison pratique de discerner le bien du mal. Dans l'un et l'autre ordre, ces notions fondamentales ne sont pas une acquisition de notre intelligence, mais une donnée de la nature. Or, la syndérèse n'est autre que le substratum de ces principes primordiaux du droit naturel. Ainsi cantonnée dans les généralités, la

non rectum. Cum ergo hoc sit officium synderesis in homine, synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae ». *Loc. cit.*, pp. 592-593.

1) Telle la comparaison entre l'intellect agent et la syndérèse, à l'effet de prouver que celle-ci est une faculté ; la Glose sur I Thess. IV ; telle encore l'objection tirée du fait que les « saints » n'envisagent que trois facultés de l'âme (*loc. cit.*, p. 591, n° 6; p. 592, n°s 3, 4, 6).

2) Tels certains textes d'Augustin, extraits du « De baptismo parvulorum » ; tels encore les arguments apportés par Alexandre pour prouver que la syndérèse est identique à la volonté.

3) *Loc. cit.*, art. 1, ad 3um, p. 593, col. 2.

syndérèse se distingue de la conscience, dont elle est comme l'étincelle : c'est elle, en effet, qui fournit les majeures aux raisonnements pratiques dont les conclusions énoncent les jugements concrets qui font l'objet de la conscience.

« Sine praejudicio dico quod synderesis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalia juris descripta sunt. Sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter et juvatur ipsis ad speculationem veri, ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus juvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano. Et dicuntur ab Augustino universalia juris, sicut est non esse fornicandum, et non esse occidendum, et afflicto esse compatiendum, et hujusmodi ; et subjectum illorum synderesis est ; et propter hoc ab Augustino vocatur naturale judicatorium, a Graecis autem synderesis, eo quod cohaeret judicio universali circa quae non est deceptio... dicitur scintilla conscientiae eo quod conscientia sequitur ex synderesi et ratione, et ex parte synderesis numquam habet errorem, licet ex parte rationis quandoque decipiatur » [1].

Ce texte mérite notre attention. Albert le Grand a emprunté à Philippe sa théorie de la « potentia habitualis ». Il a de même repris du chancelier la distinction entre la syndérèse qui se confine dans l'abstrait, et la conscience qui s'étend en cas concret. Mieux que lui cependant, il marque la dissociation entre les deux actes en les considérant respectivement comme majeure et conclusion [2].

Mais Albert se sépare de Philippe en un point essentiel. L'on a remarqué le parallélisme établi entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique. La comparaison vient de Guillaume d'Auxerre [3] et elle fut reprise par Alexandre de Halès [4].

1) *Ibid.*, art. 1 in corp. et ad 3um, p. 593, col. 1-2.

2) « Major est synderesis, cujus est inclinare ad bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cujus est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae ». *Loc. cit.*, q. 72, art. 1, p. 599.

3) « Revue Néo-Scolastique de Philosophie », nov. 1926, p. 445 note 1.

4) « Sicut cognitiva habet principia veri sibi innata et notionem illorum,... ita

Mais les termes sont à noter. Le premier ne mettait en scène aucune faculté ; Alexandre au contraire parlait de « cognitiva » et de « motiva » ; cette dernière expression était d'ailleurs bien conforme à la pensée de Philippe, qui avait fortement rattaché la syndérèse à la volonté. Or, Albert le Grand parle de « raison théorique » et de « raison pratique » et insère la syndérèse en celle-ci. A ses yeux, la syndérèse n'est donc pas une motion venant de la volonté, mais plutôt une directive émanant de la raison. On reconnaît ici l'influence d'Aristote. L' « intellectus practicus » n'est pas la cause motrice de l'activité humaine, mais sa cause directrice. En conséquence, aux yeux d'Albert, la syndérèse n'agit pas dans l'ordre de la causalité efficiente, mais dans celui de la causalité formelle, en dictant à la conscience les normes fondamentales de la conduite morale.

On demandait plus haut si la syndérèse est une faculté une ou multiple. Elle est une, répond Albert. Qu'on ne se laisse point tromper, en effet, par les trois fonctions attribuées à la syndérèse : juger du bien et du mal, incliner au bien, répudier le mal. L'inclination au bien est connaturelle à tout jugement pratique et, dès lors, ne relève pas d'une faculté spéciale ; la réprobation du mal ne consiste pas en une résistance qui exigerait le déclanchement de l'appétit irascible, mais uniquement en une sentence de répudiation [1]).

La syndérèse, enfin, ne doit pas être considérée comme un vestige de la rectitude première qui se mêlerait à nos facultés corrompues par la faute originelle. La syndérèse, au contraire, se sépare nettement de ces facultés contaminées. Ici toutefois, Albert n'ose pas rejeter la sentence opposée : « Sunt tamen quidam qui dicunt quod synderesis

et motiva regulam habet sibi innatam per quam regulatur in bonum; hanc autem legem vocamus naturalem ». ALEXANDRI DE ALÈS, *Summae theologiae*, pars tertia, q. 27, membro 1, art. 1 solutio.

1) *Loc. cit.*, ad 7um, p. 594, col. 1.

est pars rectitudinis primae in omnibus viribus » [1]). On reconnaît sans peine la théorie du chancelier Philippe.

La syndérèse peut-elle pécher ? A part l'utilisation de la Glose de Jérôme et l'objection tirée du fait que le damné est puni en tout son être et donc dans la syndérèse — arguments qu'il aura empruntés à Philippe ou à Alexandre de Halès — l'argumentation d'Albert lui est personnelle : La syndérèse est une puissance rationnelle ; elle est donc susceptible de directions opposées, « ad opposita » et dès lors faillible. D'autre part, Basile, dans le texte cité ci-dessus, affirme que le « naturale judicatorium » est un critère de moralité ; pour mériter ce titre, il doit être infaillible. Jean Chrysostome, à son tour, parle d'un « jugement de conscience qui est incorruptible ». Une difficulté toutefois subsiste : la conduite des hérétiques qui, sans remords de conscience, défendent leurs erreurs au péril de leur vie.

La réponse d'Albert est celle de Philippe et d'Alexandre de Halès : la syndérèse ne pèche jamais. Et pour notre théologien, la preuve est aisée : la syndérèse s'identifie avec les premiers principes de la raison pratique, connus naturellement, et donc infailliblement. Si erreur il y a, elle provient uniquement de la raison, qui peut aisément se tromper dans le discursus rationnel [2]).

Que dire alors de la Glose de Jérôme : « hanc cernimus praecipitari » ? — La chute n'est pas le fait de la syndérèse, mais de la raison.

On disait que le damné est puni en tout son être, et que

1) *Loc. cit.*, ad 9um, p. 594, col. 2.

2) « Consentiendo sanctis dicimus quod synderesis numquam errat. Cujus causa est, quia ipsa non est nisi circa universalia principia et naturaliter nobis inserta, circa quae non potest esse error, sicut verbi gratia non esse fornicandum, non esse occidendum ; sed ratio quae est sub synderesi conferre habet universale ad particulare et videre utrum hoc sit fornicatio vel homicidium ; et quia circa particularia est error maximus, propter hoc ratio frequenter decipitur ». *Loc. cit.*, art. 2, p. 595, col. 2.

donc la syndérèse avait péché. — On est puni, non pour ses facultés, mais pour ses actions ; or, les actions sont le fait de l'homme tout entier : « actus est totius hominis ».

La syndérèse, a-t-on objecté, étant une puissance rationnelle, peut être dirigée en des sens contraires. — Les facultés rationnelles peuvent sans doute s'orienter en des directions opposées ; mais elles n'en ont pas moins une fin déterminée à laquelle elles arrivent, si elles ne faillent point. Or, la syndérèse, se cantonnant dans les premiers principes, ne peut faillir.

Quant aux hérétiques où la syndérèse semble errer, il faut dire que l'erreur n'est pas le fait de la syndérèse qui ordonne de défendre sa foi jusqu'au sang, mais le fait de la raison qui se trompe sur l'objet précis de cette foi à défendre [1]).

On l'aura remarqué, la fermeté et la clarté de ces réponses viennent de ce qu'Albert a fait consister la syndérèse dans les premiers principes de l'ordre moral, inaccessibles aux erreurs du raisonnement.

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Albert rapporte d'abord une théorie apparentée sans doute à celle de Philippe [2]) ; mais il ne s'y rend point. Sa réponse est simple : la syndérèse ne s'éteint jamais, ni d'aucune façon : chez les damnés eux-mêmes, les sentiments dépravés qu'ils nourrissent sont le fait de leur libre arbitre perverti, nullement de la syndérèse qui reste en eux et qui, protestant contre le mal, constitue le remords de la conscience qui ne s'éteint jamais [3]).

1) *Ibid.*, resp. ad objecta, p. 596.

2) En éditant le texte de Philippe, nous avons remarqué (« Revue Néo-Scolastique de Philosophie », mai 1927, p. 220 note 3) que, probablement, il manque aux deux manuscrits étudiés la « solutio ». Serait-elle reproduite ici, en substance, par Albert le Grand ? En tout cas, nous avons retrouvé chez Philippe la distinction — rappelée ici par Albert — entre la peine considérée en elle-même et la peine envisagée dans ses rapports avec la faute.

3) « Quidam ante nos dixerunt ad hoc quod duplex est bonum, scilicet naturae

*
* *

Saint Thomas d'Aquin a étudié la syndérèse à trois reprises : dans son « Commentaire des Sentences » (1254-1256), dans le « De Veritate » (1256-1259), et dans la « Somme théologique ».

I. Le *Commentaire des Sentences* n'offre pas les cadres du traité, tels qu'on les a vus chez Albert le Grand ; les questions y sont toutefois suffisamment abordées.

La syndérèse est-elle une puissance ou un habitus? Saint Thomas apporte pour et contre la thèse maintes raisons dont plusieurs n'ont pu être empruntées qu'à Albert le Grand [1]).

et gratiae, et duplex est malum, scilicet poenae et culpae ; et cum synderesis inclinet ad bonum et retrahat a malo, dicunt quod in damnatis non inclinat ad bonum gratiae. Bonum autem naturae consideratur duobus modis : scilicet in se, et sic appetunt bonum naturae damnati; et in comparatione ad perversam voluntatem, et sic non appetunt, sed post perversam voluntatem, et quoad hoc dicunt synderesim extingui. Similiter damnati appetunt peccare, et sic iterum extinguitur. Poena vero consideratur dupliciter, scilicet in comparatione ad culpam, vel in se. Et primo modo appetunt eam ; dicunt enim quod potius volunt esse in poenis cum culpa et peccato quam sine poenis et sine culpa, et sic iterum extinguitur. Si vero consideratur in se, et sic non appetunt eam. Sed sine praejudicio dicimus quod iste appetitus perversae voluntatis est qui est in libero arbitrio ; appetitus autem synderesis semper est rectus et in damnatis et vivis, et est remordens de malo commisso et bono omisso. Et propter hoc dicitur vermis mordens vel rodens damnatos ». *Loc. cit.*, art. 3, p. 597. — Dans son *Commentaire des Sentences*, redigé un peu après la *Summa de creaturis*, Albert le Grand reprend la même idée. *In II Sent.*, dist. 5, art. 6, ad 6um, dans *Opera omnia*, édit. Borgnet, t. 27, p. 121. Dans ce même ouvrage, il rappelle de nouveau la différence entre la syndérèse et la conscience, et fait remarquer que la syndérèse est au-dessus de la « ratio », y compris la « ratio superior » puisque celle-ci fournit les mineures des syllogismes pratiques dont la syndérèse formule les majeures. *Ibid.*, dist. 24, art. 14, loc. cit., pp. 413-414.

1) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 3. Les deux premières raisons apportées pour prouver que la syndérèse est une faculté, et tirées des Gloses connues de Jérôme sur Ezéchiel et Malachie, auront été empruntées à Philippe, Alexandre de Halès ou Odon Rigaud. La troisième basée sur le texte d'Augustin relatif au « naturale judicatorium » n'a pu être prise que chez Albert le Grand. Mais saint Thomas déduit de ce même texte une quatrième raison : si la syndérèse est un « judicium », elle est donc identique au libre arbitre qui, comme son nom l'indique, est, lui aussi, un jugement ; or le libre arbitre est une faculté, et non un habitus. La

Dans la nature, répond saint Thomas, tout mouvement procède d'un moteur immobile ; et tout ce qui présente des variétés se fonde sur un principe invariable. Il en sera donc de même de la raison. Car la raison, elle aussi, est en mouvement, puisqu'elle conduit les principes jusqu'aux conclusions ; dans ce processus d'ailleurs, elle présente une grande variété d'allure, qui l'expose à bien des erreurs. Il lui faut donc un premier principe de connaissance, immobile, invariable, qui garantisse la rectitude de ses démarches. Aussi bien, dans l'ordre de la connaissance spéculative, y a-t-il à la source de tous nos raisonnements quelques principes évidents par eux-mêmes, et dont l'habitus s'appelle « intellect ». Et dès lors, dans l'ordre de la raison pratique, il faut à l'origine de ses démarches quelques principes connaissables par eux-mêmes ; tels ceux-ci : il faut éviter le mal, obéir à Dieu. Or, l'habitus de ces premiers principes directifs de l'action n'est autre que la syndérèse.

La syndérèse ne se distingue donc pas de la raison pratique, comme une faculté se distinguerait d'une autre faculté, puisqu'elle n'en est que l'habitus.

Cet habitus est-il inné ? En quelque manière, oui : « quodammodo ». La connaissance des premiers principes de la raison pratique, comme celle des premières vérités de la raison spéculative, a son point de départ dans la connaissance sensible ou la mémoire ; mais dès que les termes sont connus, le rapport qui les relie entre eux est évident par lui-même, par la seule lumière de l'intellect agent, sans nul recours aux industries du raisonnement.

cinquième raison est aussi propre à saint Thomas : l'habitus peut se perdre ; or la syndérèse reste, même chez les damnés ; elle n'est donc pas un habitus. Pour prouver d'autre part que la syndérèse est un habitus, le saint Docteur apporte deux raisons : la faculté rationnelle peut prendre des directions opposées, « se habet ad opposita » ; or la syndérèse n'a qu'une direction. De plus, la syndérèse s'oppose à la concupiscence ; or celle-ci est un habitus ; la syndérèse le sera donc aussi. Cette dernière raison se rencontrait chez Albert, mais aussi chez Alexandre de Halès, Odon Rigaud et leur source commune, Philippe. Mais la première raison ne se rencontre que chez Albert le Grand, quoique dans un autre contexte.

La conclusion semble donc bien s'imposer : la syndérèse est un habitus inné, et non une faculté.

Mais saint Thomas est souverainement respectueux de la tradition. Or, on a vu combien, depuis Philippe, s'était accréditée la théorie de la » potentia cum habitu ». Saint Thomas ne contredira pas cet enseignement reçu, professé d'ailleurs par son maître ; et il terminera son exposé par cette conclusion que n'appelaient nullement les prémisses posées : « Et ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam (*lire plutôt :* substratam) habitui sic nobis innato » [1]). Et un peu plus loin : « synderesis nominat eorum (principiorum), seu potentiam cum habitu » [2]).

Mais cette concession aux idées du temps est si peu vécue dans l'esprit de saint Thomas que, dans toutes les réponses faites aux objections, il suppose que la syndérèse n'est qu'un habitus [3]), et que, plus loin, en un passage où la syndérèse est opposée à l' « intellectus principiorum », il n'est question que d'habitus [4]).

1) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 3.

2) *Ibid.*, art. 4.

3) Que saint Jérôme, écrit saint Thomas, mette sur la même ligne la syndérèse et les trois facultés : appétit concupiscible, appétit irascible et la puissance rationnelle, il ne faut point en conclure que la syndérèse est une faculté ; il en va de même quand on distingue la raison spéculative et l'« intellectus principiorum » : personne ne voit en celui-ci une faculté distincte de la raison *(loc. cit.*, art. 3, ad 1um). — C'est dans le même sens qu'il faut comprendre la Glose de Jérôme sur Malachie *(ibid.*, ad 2um). — Quand saint Augustin dit que les premiers principes de l'ordre moral sont « inscrits » dans la syndérèse, il ne faut pas en conclure que celle-ci soit une faculté : ne dit-on pas que les principes de la géométrie sont inscrits dans la géométrie ; or celle-ci n'est évidemment qu'un habitus, et non une faculté. Il faut en dire autant des principes de la syndérèse *(Ibid.*, 3um). — On identifiait le libre arbitre à la syndérèse, pour faire de celle-ci une faculté. Le jugement du libre arbitre, répond saint Thomas, est tout différent de celui de la syndérèse, puisqu'il se rapporte à l'acte concret *(Ibid.*, ad 4um). — Enfin, disait-on, tout habitus se perd ; la syndérèse ne se perd point. L'habitus inné, répond le Docteur angélique, ne se perd jamais ; donc, pour expliquer la permanence de la syndérèse, pas n'est besoin d'en faire une faculté *(Ibid.*, ad 5um).

4) « Sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini, unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis ». *In III Sent.*, dist. 33, q. 2, art. 4, sol. 4.

Par ce qui vient d'être dit, l'on voit quel rôle saint Thomas attribue à la syndérèse dans la vie morale. Saint Bonaventure en avait fait une tendance naturelle de la volonté, et l'avait même opposée au « naturale judicatorium », lumière naturelle de la raison qu'il identifiait à la conscience. L'on a vu, d'autre part, comment, quelques années auparavant, Albert le Grand avait rapporté la syndérèse à la raison pratique en lui attribuant les premiers principes de la vie morale, et comment il avait remis à la conscience le jugement des cas particuliers. Or, saint Thomas reprend fidèlement la thèse de son maître, faisant remarquer que la syndérèse correspond à l' « intellectus practicus » d'Aristote [1]) : la syndérèse fournit les propositions universelles qui sont comme les majeures de nos syllogismes pratiques ; la raison supérieure ou la raison inférieure élabore les mineures où les normes de la syndérèse sont appliquées à l'action proposée ; et de ces deux prémisses, se déduit, à la manière d'une conclusion, le jugement de conscience [2]).

La syndérèse réside donc, non point dans la volonté, mais dans la raison pratique. Elle est donc une norme d'action ; car, pour saint Thomas, la norme est la forme substantielle de l'être, et la forme de l'homme est la raison. Il y a plus. Enonçant les principes fondamentaux de la conduite humaine, elle est, par là même, la norme fondamentale de nos actions et se confond ainsi avec la loi naturelle. De son côté, la conscience est, elle aussi, norme d'action ; car c'est d'après la dictée de sa conscience que l'homme doit agir ; mais elle est norme prochaine, parce qu'elle s'intéresse directement au cas concret. Elle est donc, non point parallèle à la syndérèse, mais subordonnée à celle-ci, à la manière d'une conclusion dérivée de prémisses [3]).

1) « Synderesis, loco cujus Philosophus in VI Ethicorum ponit intellectum in operativis ». *Ibid.*

2) *In II Sent.*, dist. 24, q. 2. a. 4.

3) Lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris ; synderesis vero

La syndérèse peut-elle pécher ? Peut-elle s'éteindre en une âme ? Dans le « Commentaire des Sentences », ces deux questions sont traitées en un même article : « Utrum superior scintilla rationis possit extingui » [1]).

La Glose de Jérôme semble bien indiquer que la syndérèse peut faillir : « hanc cernimus praecipitari ». Ensuite, la syndérèse semble bien être identique à la « ratio superior » ; or celle-ci peut pécher. On le voit, ces deux objections visent directement l'infaillibilité de la syndérèse. Les trois suivantes tendent plutôt à prouver qu'elle peut s'éteindre en une âme. Des hérétiques, de bonne foi, persécutent les justes sans aucun reproche de leur conscience. Les pécheurs invétérés dans le vice font le mal, sans que leur conscience proteste. Chez les damnés enfin, plus d'inclination au bien ; et dès lors, plus de répulsion contre le mal. En tous ces dévoyés, hérétiques, pécheurs et réprouvés, la syndérèse est donc éteinte [2]).

D'autre part, on pourrait objecter : cette « scintilla rationis » ou syndérèse ne peut s'éteindre, tant que brille la lumière de l'intelligence ; or celle-ci ne s'éteint jamais. De plus ce qui est naturel ne disparaît point par le péché. Or, l'inclination au bien est naturelle à l'homme. La syndérèse survit donc à toutes les défaillances.

La réponse de saint Thomas est suffisamment indiquée par le concept même qu'il s'est fait de la syndérèse. Mais il illustre son exposé de considérations générales inspirées du Pseudo-Denys. Telle est, écrit-il, la continuité dans la hiérarchie des êtres créés que si, dans leur partie inférieure, ils contractent les imperfections des êtres qui sont en dessous d'eux, dans leur partie supérieure au contraire, ils participent à la perfection des êtres qui les dépassent.

nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu ; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam ». *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 4.

1) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, art. 1.

2) *Ibid.*

Il en sera donc ainsi de l'homme qui tient à la fois de l'ange et de l'animal. Si dans sa partie inférieure, la connaissance humaine subit la condition des sens auxquels elle emprunte ses premières données, dans sa partie supérieure elle participera à la nature angélique qui voit les vérités sans aucun discursus. Cette dernière participation n'est autre que l'habitus des premiers principes ; dans l'ordre spéculatif, cet habitus s'appelle « intellectus principiorum » ; dans l'ordre pratique, il prend le nom de « syndérèse ». Celle-ci s'appelle à bon droit « scintilla » : elle est, en effet, comme une étincelle échappée du monde des intelligences pures. Or dans l'ordre spéculatif, l'« intellectus principiorum » est infaillible, et incorruptible parce qu'il se rapporte à des propositions évidentes par elles-mêmes et qu'il répugne à tout ce qui les contredirait. Et donc, de même, dans l'ordre pratique, la syndérèse est impeccable et incorruptible parce qu'elle a pour objet les premiers principes de l'ordre moral et qu'elle résiste à tout ce qui, dans la conduite de la vie, leur serait opposé [1]).

Muni de ce principe, saint Thomas répond sans peine aux objections. Quand saint Jérôme dit que la syndérèse déchoit parfois de son rang, cela ne s'applique pas à la syndérèse comme telle, mais à ce qui en est déduit, c'est-à-dire la conscience : de même dans l'ordre spéculatif l'erreur n'atteint pas les principes, mais les conclusions. Mais comme les conclusions sont imprégnées des prémisses, on peut concéder que la syndérèse est atteinte, en ce sens que la conscience qui en dérive est viciée.

On identifiait raison supérieure et syndérèse. C'est là une erreur : la syndérèse est au-dessus de la raison supérieure et dès lors est immunisée contre les défaillances de celle-ci.

Que dire des hérétiques chez qui la syndérèse semble ne point protester contre leur conduite ? Saint Thomas pré-

1) *Ibid.*

sente deux réponses. La syndérèse, étant une lumière d'ordre naturel, est inopérante dans le domaine de la foi ; elle peut donc subsister chez l'hérétique, et se taire au sujet de fautes qui violent l'ordre surnaturel. Ou bien — et en ceci, saint Thomas reprend la réponse d'Albert le Grand et de Philippe — il suffit de dire que la syndérèse ne cesse point en eux de protester contre le mal en général; et que si chez l'hérétique aucune voix intérieure ne murmure contre ses actes concrets, cela vient de sa conscience qui est faussée.

Quant aux hommes dépravés qui semblent avoir mis leur fin dernière dans le vice et ainsi s'être trompés sur les premiers principes de l'ordre moral, il faut dire qu'ils ont parfaitement conscience de la malice de leurs actes aussi longtemps qu'ils les considèrent d'une manière impersonnelle ; mais ils s'aveuglent au moment où ils envisagent la moralité de l'acte tel qu'il se présente, « hic et nunc », à leur raison enténébrée par la passion ou la malice [1]).

La syndérèse subsisterait-elle chez les damnés ? Selon certains, écrivait-il dans son traité des anges, la syndérèse, chez les damnés, ne proteste plus contre la faute, mais uniquement contre le châtiment; ce qui aggrave leur malice. Saint Thomas vise ces auteurs-là mêmes qu'Albert avait en vue dans le texte cité plus haut [2]). Mais, pas plus que son maître, saint Thomas n'accepte cette opinion. Car la syndérèse, ayant pour objet les premiers principes de la loi naturelle, est ancrée dans la nature même et, dès lors, ne peut point ne pas protester contre ce qui lui est opposé. Mais cette voix de la nature est sans écho chez les damnés, par suite de la perversion de leur volonté [3]). Leur raison, ajoute-t-il ici, mumure éternellement contre cette volonté

1) C'est la question du « syllogisme de l'incontinent », dont nous avons parlé ailleurs : *L'ordre moral et l'ordre logique*, dans les « Annales de l'Institut supérieur de Philosophie », t. V, 1922, pp. 384-388.

2) Voir p. 27, note 3.

3) *In II Sent.*, dist. 7, q. 1, art. 2, ad 3um.

perverse, parce que subsiste éternellement en eux l'inclination naturelle au bien moral [1]).

II. La question disputée *De Veritate* reprend ex professo et traite séparément les trois problèmes classiques : « utrum synderesis sit potentia vel habitus ; utrum possit peccare ; utrum in aliquo extinguatur » [2]).

La syndérèse est-elle un habitus ou une faculté ? Saint Thomas signale trois théories : l'une la considère comme une faculté, et une faculté supérieure à la raison ; l'autre ne voit entre la syndérèse et la raison qu'une distinction logique ; la première est la « ratio ut natura », la seconde, la « ratio ut ratio » ; une troisième théorie enfin affirme que la syndérèse est la faculté rationnelle elle-même doublée d'un habitus [3]).

Quelle va être l'attitude de saint Thomas ? Ici, plus encore que dans le « Commentaire des Sentences » va se trahir la perplexité du saint Docteur à l'égard des idées reçues.

Qu'on lise d'abord les seize objections par lesquelles il amorce le sujet. Si la première tend à prouver que la syndérèse est une faculté, toutes les autres sont dirigées contre la thèse qui verrait en la syndérèse une faculté doublée d'un habitus ; et de fait, les quinze réponses qu'il y donnera concluront toutes que rien n'empêche que la syndérèse soit une « potentia cum habitu ».

Saint Thomas se rangerait-il donc franchement du côté d'Albert le Grand et de Philippe ?

1) *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, art. 1, ad 5um.

2) *De Veritate*, q. 16.

3) La troisième théorie était à la portée immédiate de saint Thomas, puisqu'il la trouvait chez son maître. La seconde avait été professée par Odon Rigaud, mais il aura pu en lire l'exposé chez saint Bonaventure. Quant à la première, elle se trouvait, en substance, dans l'auteur rapporté au ms. 14.556 cité plus haut ; mais rien n'insinue que saint Thomas ait connu cet auteur ; il pouvait la trouver mentionnée chez Guillaume d'Auxerre, ou même la déduire a priori du texte de la Glose de Jérôme. Saint Thomas ne mentionne pas de théorie qui ferait de la syndérèse un habitus.

Ce qui invite à en douter, c'est le fait que ces objections sont suivies de cinq objections en sens contraire, qui portent à croire que la syndérèse est un habitus, et cet autre fait que saint Thomas les a laissées sans réponse ni mise au point.

Le corps de l'article nous éclairera-t-il complètement ? Le saint Docteur rappelle la loi du Pseudo-Denys sur la continuité dans la hiérarchie des êtres et conclut à l'existence, en nous, de la connaissance immédiate et naturelle des premières vérités d'ordre théorique et d'ordre pratique ; or cette connaissance doit exister en nous à l'état d'habitus. La syndérèse est l'habitus des premières vérités d'ordre pratique.

Le raisonnement semble bien complet. Mais saint Thomas, ici encore, épilogue : « Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu » [1]). Et visant la seconde théorie exposée au début, il note qu'elle ne diffère pas de la troisième ; car dire que la syndérèse est la « ratio ut natura », c'est affirmer que la syndérèse est la raison doublée d'un habitus, cette connaissance naturelle impliquée dans le mot « ut natura » étant le fait d'un habitus inné [2]).

On le voit, d'après ses prémisses, saint Thomas eût pu conclure que la syndérèse est un habitus, et non une faculté ; mais il n'a pas voulu contredire l'enseignement reçu ; et même en maintes de ses réponses aux objections, il affirme ouvertement que la syndérèse est « potentia cum habitu » [3]).

1) *De Veritate*, q. 16, art. 1.

2) « Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest ; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet ». *Ibid.*

3) Notons la réponse qu'il fait à la première objection : du fait que saint Jérôme met sur la même ligne la syndérèse et les autres puissances de l'âme, il ne faut pas en déduire que la première soit une faculté, mais uniquement qu'elle a avec

La syndérèse peut-elle pécher ? Les objections sont empruntées, les unes à Albert le Grand, les autres à saint Bonaventure ou à Odon Rigaud. La solution nous est connue : la syndérèse est infaillible. Dans l'ordre physique, écrit saint Thomas, les principes des êtres sont immuables, indéfectibles : sans cette stabilité, en effet, l'on ne pourrait expliquer la régularité du cours des événements. Il en sera donc de même dans l'ordre logique : les premiers principes sont invariables, et leur indéfectibilité est le critère infaillible qui permet de juger de la rectitude des conclusions. L'habitus des premiers principes de l'ordre moral sera donc infaillible et permettra de juger avec certitude de la rectitude morale de nos actions.

Dès lors quand les Juifs croyaient honorer Dieu en persécutant les apôtres, leur péché ne provenait pas de la syndérèse qui leur dictait d'honorer la divinité, mais de la raison supérieure qui estimait à tort que l'honneur de Dieu exigeait telle conduite.

La syndérèse est donc inacessible au péché. A vrai dire, elle est en dehors de l'activité morale ; elle ne fait que la préparer, de même que les aptitudes naturelles ne sont que des prédispositions à la vertu [1]).

La syndérèse peut-elle s'éteindre en une âme ? Ici encore, à part la troisième objection qu'il a donnée dans son « Commentaire des Sentences », les objections sont empruntées à son maître et à saint Bonaventure ou Odon Rigaud.

elles un élément commun, celui d'être un principe d'action (ad 1um). Il faut signaler aussi les rapports que saint Thomas établit ici entre la raison supérieure et la syndérèse Il ne dit plus que celle-ci est supérieure à celle-là ; mais il remarque qu'elle a un objet différent Sans doute la raison supérieure, comme la syndérèse, s'attache à l'immuable, « incommutabile », disait saint Augustin. Mais il faut distinguer les choses immuables et l'aspect immuable des choses changeantes Les choses immuables sont les choses divines : elles font l'objet de la raison supérieure. L'aspect immuable des choses variables sont les rapports nécessaires qui relient leurs essences : tels les premiers principes ; les premiers principes de l'ordre moral font l'objet de la syndérèse (ad 9um).

1) *Loc. cit.*, q. 16, art. 2 in corp., ad 2um, ad 5um.

La réponse s'inspire en partie de celle qu'avait donnée saint Bonaventure. Il faut distinguer la syndérèse en elle-même et la syndérèse en son exercice. En elle-même, la syndérèse ne peut s'éteindre, car la lumière de l'intellect agent qui fait apparaître les vérités des premiers principes est inséparable de la nature de l'âme. Mais dans son exercice, elle peut s'éteindre, en ce sens qu'elle est empêchée de réaliser ses effets; comme chez celui qui est privé habituellement de la raison. Quant à celui qui, sous la poussée de la passion, perd l'usage de la raison au moment de l'action, on ne peut dire que la syndérése soit éteinte en lui ; car en lui, comme on l'a déjà noté, la lumière des premiers principes continue à luire, mais elle est interceptée au moment précis où le libre arbitre opère son choix. En un mot, la syndérèse ne s'éteint ni chez les pécheurs invétérés qu'aveugle la passion, ni chez les hérétiques en qui l'erreur est le fait de la raison supérieure, ni chez les damnés qui, malgré leur endurcissement, ne peuvent point perdre la tendance de leur nature au bien [1]),

*
* *

Avant d'étudier la « Somme théologique » du saint Docteur où sera reprise la question de la syndérèse, il faut signaler la théorie de Pierre de Tarantaise qui fut bachelier sententiaire à Paris de 1257 à 1259 [2]).

La syndérèse relève-t-elle des facultés cognitives ou des facultés affectives ? A cet énoncé même, l'on reconnaît la source d'information : seul, en effet, saint Bonaventure avait posé en ces termes le problème de la nature de la syndérèse.

Mais la réponse donnée est propre à Pierre de Tarantaise, quoique voisine de celle qu'avait fournie le Docteur

1) *Ibid.*, art. 3 in corp. et resp. ad obj.

2) Mandonnet, *Thomas d'Aquin lecteur à la Curie Romaine*, dans les « Xenia thomistica », t. 3, 1925, p. 21.

séraphique. La raison spéculative, pour agir, requiert un habitus universel et inné : l' « intellectus principiorum » ; un habitus particulier et acquis : la science. De même, la raison pratique possède un double habitus : un habitus universel et inné : la loi naturelle ; un habitus particulier et acquis : la conscience. Et à son tour, la puissance affective a un double habitus : un habitus universel et inné : la syndérèse ; des habitus particuliers et acquis : les diverses vertus morales. Le sujet de la syndérèse est la volonté naturelle; le sujet des vertus est la volonté délibérée [1]).

En rattachant la syndérèse à la volonté, Pierre de Tarantaise s'inspire de Bonaventure, et de lui seul ; en faisant d'elle un habitus, il se sépare de tous ses prédécesseurs, y compris saint Thomas [2]).

1) « Sicut intellectus speculativus indiget duplici habitu ad cognoscendum, nempe generali innato, scilicet quodam lumine principiorum, quamvis species eorum non sint innatae, et speciali acquisito scilicet scientia; et practicus indiget lege naturali tamquam habitu generali innato, et conscientia tamquam habitu speciali acquisito ; sic affectus duplici indiget habitu regulante ad operandum, scilicet habitu innato generali qui est synderesis et habitu speciali acquisito, qui est virtus aliqua. Primus quidem subjectum habet voluntatem naturalem, secundus voluntatem deliberativam ». *In II Sent.*, dist. 39, q. 4, art. 1, dans « Innocentii Quinti Pontificis maximi ex ordine Praedicatorum assumpti qui antea Petrus de Tarantasia dicebatur in IV libros Sententiarum Commentaria », tom. II, Tolosae, 1649, p. 329. — Dans le ms. lat. 14.556 de la Bibliothèque nationale de Paris qui contient les deux premiers livres du Commentaire, les termes *generalis* et *specialis* sont chaque fois remplacés par les termes *universalis* et *particularis* (ms. cité, fol. 156r, col. 1).

2) Il a cependant quelque scrupule, dans la réponse à une objection : « Non est proprie potentia nec passio, sed habitus innatus... Vel secundum quosdam est potentia cum habitu naturali perfecta. *Ibid.*, ad 3um. — On peut se demander si, pour la question de la syndérèse, Pierre de Tarantaise a utilisé le Commentaire de saint Thomas sur les Sentences. Il ne le paraît pas. Le premier problème relatif à la nature de la syndérèse a été étudié en fonction de saint Bonaventure ; et quoique plusieurs objections de Pierre de Tarantaise ne soient pas empruntées au Docteur séraphique, rien ne trahit qu'elles aient été inspirées par saint Thomas. Quant à la seconde question : « an synderesis possit peccato corrumpi » (*In II Sent.*, dist. 39, q. 4, art. 2), toutes les objections sont prises de saint Bonaventure ; mais la réponse s'inspire d'Odon Rigaud : « Motiva rationis dupliciter movetur ; scilicet naturaliter et deliberative. Secundum quod movetur naturaliter, numquam errat, sed secundum quod movetur deliberative. Synderesis autem inest rationali motivae, secundum quod movetur naturaliter, non secundum quod deliberative. Ergo numquam errat. Dicitur tamen praecipitari quando effectum suum in retra-

*
* *

III. Dans sa *Somme théologique,* saint Thomas ne s'inquiète plus guère de la syndérèse : un article de la « Prima pars », et quelques remarques dans la « Secunda ».

La syndérèse est-elle une faculté spéciale ? Ici, saint Thomas s'est entièrement libéré de son respect pour les idées courantes ; et dans l'exposé qu'il fait des théories reçues, il ne fait même plus mention de la thèse de la » potentia cum habitu »[1].

Sous l'influence sans doute de Pierre de Tarantaise [2]), il affirme que la syndérèse est, non une faculté, mais un habitus ; mais contrairement à cet auteur et conformément à ce qu'il a toujours professé, il la rattache à la raison pratique, et non à la volonté.

La preuve est celle qu'il a toujours donnée, légèrement retouchée. La raison spéculative, dans son travail d'invention, procède de certains principes évidents par eux-mêmes,

hendis viribus inferioribus a peccato, non consequitur. Ad primum Ezechielis, respondetur. Sicut miles aliquando cadit per se, aliquando casu equi ; sic vis diliberativa per se cadit ; naturalis vero nonnisi per accidens, casu scilicet virium inferiorum, quando non obediunt ei » *(In corp.* et ad 1um). Toute l'argumentation de la troisième question est empruntée, ici encore, à saint Bonaventure ; et la solution se rapproche plutôt de celle d'Odon Rigaud. « Duplex est actus synderesis ; scilicet remurmurare malo et instigare ad bonum. Quoad utrumque actum, semper manet in viatoribus, nec potest extingui totaliter, sed in aliquo actu obnubilari. Quoad autem primum, non quoad actum secundum manet in damnatis, quia actus primus est eis poenalis ; secundus vero esset inutilis » *(Ibid.*, art. 3 in corp.). Comme on le voit, en s'adressant à Odon Rigaud, Pierre de Tarantaise a voulu donner des réponses plus simples et moins subtiles que celles qu'il lisait dans saint Bonaventure. Saint Thomais n'aurait-il inspiré en rien Pierre de Tarantaise ? L'idée du parallélisme entre la raison spéculative et la raison pratique est sans doute commune aux deux auteurs ; mais Pierre aura pu la trouver chez Albert le Grand et ailleurs comme on l'a vu. Il nous paraît donc impossible de prouver, par les textes relatifs à la syndérèse, une dépendance quelconque de Pierre de Tarantaise à l'égard de saint Thomas.

1) 1a pars, q. 79, art. 12 in corp. initio.

2) On sait que saint Thomas a été collègue de Pierre de Tarantaise à Paris et a examiné la valeur de son « Commentaire des Sentences ». Voir MANDONNET, *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2e édit., Fribourg (Suisse), 1910, pp. 123-127.

et par ceux-ci, arrive aux conclusions. Et en retour, dans son travail d'appréciation, elle juge de la valeur de ces conclusions en les confrontant avec les principes. La raison pratique suit un processus analogue, quand d'abord elle s'enquiert de ce qu'elle doit faire, et quand, ensuite, elle veut juger de la moralité des actions qu'elle a commandées. Or, les premiers principes de la raison spéculative ne sont pas le fait d'une faculté spéciale, mais d'un habitus, l' « intellectus principiorum ». La syndérèse, à son tour, ne sera donc pas une faculté, mais un habitus. De la syndérèse nous déduisons les règles plus particulières de notre conduite ; et à la lumière de la syndérése, nous apprécions la moralité de nos actions [1]).

Quant au texte de Jérôme qui met la syndérèse au rang des facultés, il faut y voir, non une diversité de facultés, mais uniquement une diversité d'actes ; ce en quoi saint Thomas fait manifestement violence au texte de la Glose ; mais cela même prouve qu'il a renoncé à voir, en aucune manière, dans la syndérèse, une faculté [2]).

Quel est le rapport entre la syndérèse, la conscience, la loi naturelle ? La syndérèse donne les premiers principes de la conduite ; par là même, elle est le fondement de tous les habitus qui peuvent former la conscience [3]). Nous savons pourquoi : les majeures sont le fondement des conclusions.

La syndérèse se distingue encore de la loi naturelle. Celle-ci, en effet, se constitue des jugements de la raison naturelle ; elle est donc logiquement antérieure à la syndérèse qui est l'habitus de ces jugements [4]).

Quel est le rôle de la syndérèse dans la vie morale ? Le

1) 1a, q. 79, art. 12.
2) 1a, q. 79, art. 12, ad 1um.
3) *Ibid.*, art. 13. ad 3um.
4) 1a 2ae, q. 94, art. 1 in fine corp. et ad 2um.

but de la vie est le bien spécifiquement humain. C'est dire qu'il consiste à vivre selon la raison. Il faut donc que, dans cette raison même, se trouvent les directives que nous devons suivre. Dans l'ordre spéculatif, ces directives sont les premiers principes, qui font l'objet de l'« intellectus » et subsidiairement, les conclusions, qui font l'objet de la science. Dans l'ordre pratique, ces directives ou normes sont les premiers principes, c'est-à-dire, les fins dernières à poursuivre ; et subsidiairement, les normes plus concrètes qui fixent les moyens à employer pour arriver aux fins dernières. Ces moyens particuliers sont l'objet de la prudence ; les normes générales sont l'objet de la syndérèse. On demandait le rôle de la syndérèse dans la vie morale : saint Thomas dit tout en ces mots : la syndérèse meut la prudence, « synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam » [1]).

* * *

Veut-on retracer en deux traits l'origine du traité de la syndérèse chez saint Thomas ? Deux théologiens ont contribué à sa constitution : le chancelier Philippe et Albert le Grand.

Le chancelier de Paris y a contribué d'une triple manière. Il a tracé les cadres du traité, tels qu'on les retrouve chez le Docteur angélique. Il a abordé, le premier, la question de la nature intime de la syndérèse, et par sa formule de la « potentia habitualis », il a donné une solution dont saint Thomas n'osera se départir que dans ses derniers écrits, Il a enfin dissocié la syndérèse de la conscience et ainsi préparé la formule thomiste du syllogisme pratique.

Nulle part cependant on n'aperçoit une dépendance littéraire de saint Thomas à l'égard de Philippe. Mais

1) 2a 2ae, q. 47, art. 6 in corp., ad 1um, ad 3um.

l'influence de celui-ci n'en fut pas moins réelle, puisqu'elle s'exerça sur le maître de l'Aquinate, Albert le Grand.

Celui-ci, en effet, a emprunté directement au chancelier et les cadres du traité et la formule de la « potentia habitualis » ; il lui doit encore sa conception des rapports entre la syndérèse et la conscience, qu'il a eu d'ailleurs le mérite de mettre en plus vive lumière.

Mais Albert s'est séparé de Philippe en un point essentiel, en rivant la syndérèse à la raison pratique ; ce en quoi il subissait l'influence discrète d'Aristote.

Saint Thomas n'a fait que reprendre cette idée du maître, en l'illustrant d'ailleurs de ces riches développements où se complaît son génie synthétique. Et c'est sous cette influence qu'il en est arrivé à contredire la thèse de saint Bonaventure qui insérait la syndérèse dans la faculté appétitive.

Dans la question de la syndérèse, saint Thomas ne fut aucunement novateur : dans les grandes lignes, il fut le fidèle interprète de la pensée de son maître.

*
* *

Nous mettons ici un terme à l'histoire de la syndérèse depuis la première apparition du mot dans la littérature médiévale.

Cette histoire ne laisse pas d'être instructive. Au point de vue littéraire d'abord. On peut y voir, sur le vif, comment se constitue un traité. Les théologiens du moyen age n'ont pas notre curiosité d'aujourd'hui, et ne se soucient guère de retracer l'histoire lointaine des théories qu'il exposent. Ils se bornent à l'un ou l'autre des théologiens qui les ont immédiatement précédés [1]) ; mais ils ont

1) Ainsi Godefroy de Poitiers a sous les yeux l'ouvrage consigné au ms. 14 556 de Paris; Guillaume d'Auxerre a en vue ce dernier ouvrage et Pierre de Poitiers; Roland de Crémone ne connaît que Guillaume d'Auxerre; Hugues de Saint-Cher connaît celui-ci et Roland de Crémone; Philippe le Chancelier est très indépendant, mais il a en vue Guillaume d'Auxerre; Jean de la Rochelle ne connaît que celui-ci; Alexandre de Halès n'utilise que Philippe; Odon Rigaud utilise celui-ci

soin d'en retenir toutes les questions ; de-ci de-là, un théologien plus personnel en ajoute une nouvelle ; et ainsi, par ce lent enrichissement du patrimoine traditionnel, se constituent les traités. Cette lenteur d'évolution pourrait donner à quelque observateur superficiel l'impression d'un manque de vie dans la pensée médiévale. Ce serait là une grossière erreur : il suffit, pour s'en convaincre, de mesurer la distance qui sépare les quelques remarques de Pierre de Poitiers sur la syndérèse et l'ampleur que, trois quarts de siècle plus tard, le traité prenait sous la plume de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin.

L'histoire de la syndérèse est instructive à un autre point de vue, le point de vue doctrinal. Les théologiens du moyen age ont été unanimes à voir dans la syndérèse la sauvegarde de l'ordre moral ; l'on a vu qu'en faisant de la syndérèse le vestige indéracinable de notre rectitude première, le chancelier Philippe rejoignait les conceptions de la « scintilla rationis » d'Anselme de Laon et du « jus naturae » des premiers décrétistes. N'y avait-il pas là une invitation à rattacher la syndérèse à la volonté, principe moteur de notre vie morale ? Le fait est que, sous l'impulsion surtout du chancelier Philippe, l'école franciscaine se plut à accentuer cet aspect volontariste de la syndérèse. Mais d'autre part, sous l'influence d'Aristote et sans doute aussi de Guillaume d'Auxerre, les deux grands maîtres dominicains revendiquèrent pour la raison pratique l'honneur d'abriter ce principe d'ordre qu'est la syndérèse. L'histoire de la syndérèse montre de la sorte aux prises, en un conflit d'ailleurs très pacifique, le volontarisme de l'école franciscaine et l'intellectualisme d'Albert le Grand et du Docteur angélique.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

Louvain.

et Guillaume d'Auxerre ; Albert le Grand a en vue Philippe ; saint Bonaventure connaît Guillaume d'Auxerre, mais utilise avant tout Odon Rigaud ; et saint Thomas semble bien n'avoir lu que saint Bonaventure et Albert le Grand.

III

IN MEMORIAM

Monseigneur Simon DEPLOIGE

Les deuils se suivent à l'Institut de Philosophie. Quelques semaines après M. Désiré Nys, moins de deux ans après le Cardinal Mercier, un autre ouvrier de la première heure, Mgr Simon Deploige est, à son tour, emporté par la mort. C'est en pleine activité qu'il a été brusquement frappé. Le vendredi 18 novembre il faisait, le matin, son cours de Droit naturel à 8 h. 1/2 à l'Institut, à 11 h. à la Faculté de Philosophie et Lettres. Le soir du même jour il éprouvait les symptômes d'une violente crise cardiaque. Le lendemain samedi 19 novembre, à 5 heures du soir, tout était fini.

Etudiant en Droit à l'Université de Louvain, il s'était trouvé vers 1890 parmi les auditeurs du cours de philosophie que faisait alors Mgr Mercier avant la fondation définitive de l'Institut. Porté par son tempérament bien plutôt vers l'action que vers les méditations abstraites, peut-être s'intéressait-il surtout aux répercussions sociales de l'œuvre, de frontières encore imprécises, pour laquelle une personnalité aussi entraînante que celle du futur Cardinal sollicitait son concours. Mais cette œuvre devait trouver sa première réalisation concrète dans un centre d'enseignement universitaire et de recherches scientifiques. Deploige se laissa attacher à cette maison, Il en vécut, jusqu'à sa mort, toutes les étapes et toutes les vicissitudes. Dans ses fonctions de secrétaire, à côté du maître, de 1893 à 1906, dans ses fonctions de président ensuite, il devait trouver à utiliser ses talents d'organisateur. Les circonstances voulurent que son énergie tenace y trouvât également un large emploi, tant aux heures difficiles du début qu'aux heures tragiques de la guerre. Il convient de rendre ici un hommage reconnaissant

aux trente-quatre ans de dévouement ininterrompu qu'il a consacrés à l'Institut.

Les circonstances encore l'amenèrent à jouer, dans la vie de l'Université et dans la vie du pays, un rôle de plus en plus étendu et qui déborde les cadres de cette revue. Il nous importe cependant de noter l'esprit de méthode et le souci doctrinal qu'il mettait dans ses activités les plus diverses. Action sociale, missions diplomatiques, affaires politiques, tout cela lui apparaissait d'ailleurs comme la préparation ou comme le prolongement de l'œuvre fondamentale de restauration thomiste à laquelle il avait accepté de consacrer ses efforts. Deploige croyait profondément à la valeur bienfaisante que pouvait avoir, pour la société d'aujourd'hui, une large diffusion des doctrines de saint Thomas. Il avait trop le sens des réalités pour ne pas voir que cette diffusion avait pour corollaire une certaine mise au point. Mais, dans sa pensée, le travail de recherche ne devait pas retarder une vulgarisation dont la possibilité lui paraissait immédiate et le besoin urgent. Il a mis tous ses efforts à amener aux auditoires de l'Institut des étudiants nombreux et il y a pleinement réussi. Le courant qu'il a établi dépasse toute attente.

Dès qu'il s'agissait d'étude approfondie, un certain désir de perfection et d'achèvement, qui était dans son caractère, le portait à des exigences à la fois très hautes et très minutieuses. Les travaux scientifiques qu'il a publiés et dont plusieurs ont paru dans cette revue, portent la marque d'une préparation très soignée et d'une critique scrupuleuse. D'autres mûrissaient lentement dans ses cartons ; il n'éprouvait aucune hâte à les faire paraître ; il n'imaginait pas de s'y résoudre sans en avoir contrôlé tous les détails, et la mort l'a surpris avant qu'il n'y eût mis la dernière main.

A tous ces travaux il a consacré un temps considérable, tout le temps que lui laissait la vie très active qu'il menait. Sa conscience probe et patiente laisse à ceux qui l'ont vu au travail un exemple salutaire. Il y a lieu d'ajouter que, plus d'une fois, il abandonna à d'autres, avec un noble désintéressement, les matériaux qu'il avait accumulés ; et cela encore est un exemple, aussi édifiant qu'il est rare.

Dans un prochain numéro on étudiera l'œuvre scientifique de Mgr Deploige.

IV

LE PROFESSEUR DÉSIRÉ NYS

L'éloge académique fut prononcé à l'Université de Louvain le 16 novembre 1927, par M. M. De Wulf. En voici quelques extraits.

Le collègue dont nous commémorons aujourd'hui le pieux souvenir voua le meilleur de lui-même au culte de la science ; il usa sa vie à l'étude ; il se donna tout entier à sa chère Université : peut-on lui rendre plus bel hommage ? L'humilité de M. Nys — cette humilité qui nous impressionna tous, parce qu'elle était le signe de la vraie grandeur — s'employait à entourer d'ombre ses initiatives et ses travaux. Cet homme avait coutume de placer tout ce qu'il faisait dans un plan d'éclairage, où toute activité humaine pâlit, — le plan du divin. Mais ses actes et ses travaux parlent par eux-mêmes ; ils lui survivent ; et nous qui pouvons les comparer à ce que d'autres accomplissent, et les situer dans l'économie des choses limitées et imparfaites, nous nous inclinons avec respect et reconnaissance devant l'œuvre scientifique qu'il accomplit.

Pour comprendre le sens plénier de cette œuvre, il faut la replacer dans le cadre de l'Institut de philosophie, auquel notre collègue demeura attaché de 1893 jusqu'à sa mort. C'est en octobre 1893 que, sous la direction et la présidence de feu S. Em. le cardinal Mercier, fut organisé pour la première fois un cycle de cours philosophiques et sientifiques, où l'idéal, caressé par le maître recevait sa réalisation. Nys fut attaché à l'Institut naissant comme chargé de cours, et il commença de porter sur ses épaules une des plus lourdes tâches qu'il soit possible de confier à un professeur : l'enseignement des sciences inorganiques dans leurs rapports avec la cosmologie ou la philosophie de la nature. Ce jour-là, il avait trouvé sa voie — voie dans laquelle il marcha jusqu'à la fin, en ligne droite, sans jamais se laisser détourner par les à-côtés du chemin.

Il était admirablement préparé à ce dur et délicat labeur.

* * *

Né à Saint-Léger, le 23 novembre 1859, d'une famille de tra-

vailleurs de la terre, il fit ses études humanitaires au collège de Bonne Espérance ; et, après avoir accompli à Tournai les études que lui imposait sa vocation sacerdotale, il vint à l'Université de Louvain, où il prit le grade de bachelier en théologie, et celui de candidat en sciences naturelles. Si on se reporte à la mentalité régnante aux environs de 1880, il pouvait sembler étrange, presque anormal, de voir un jeune théologien-philosophe, fréquenter le cours des chimistes et des physiciens. Mais D. Nys affectionnait l'étude des sciences. Son esprit chercheur et observateur s'orientait vers les expériences et avant tout vers la chimie qui, plus que toute autre science, oblige le corps à révéler sa constitution intime.

Pour se faire la main au travail expérimental et couronner ses études, il s'en alla à Leipzig, à l'école d'un maître de renom, Ostwald, qui doit avoir exercé sur lui une influence décisive. Ostwald était, lui aussi, un philosophe doublé d'expérimentateur, et, à une époque où il y avait à ce faire un réel mérite, il réagissait contre les explications du mécanisme et de l'atomisme, alors en vigueur. Il pensait que, dans les bouleversements profonds dont s'accompagnent les combinaisons chimiques, la spécificité, le qualitatif éclatent partout et que, dès lors, le monde corporel doit recevoir une interprétation dynamique. Il est vrai qu'Ostwald, comme plus tard Duhem, alla fort loin dans la réaction ; son dynamisme excessif, le menant au phénoménisme, compromet l'interprétation même qu'il présente du monde des corps — ainsi que Nys le lui fera observer plus tard. Mais, en fin de compte, et sans s'en douter, le professeur de Leipzig ouvrait les voies aux conceptions néo-thomistes de la nature.

C'est à ces conceptions que D. Nys devait, au cours de sa carrière, conférer une merveilleuse consistance.

*
* *

Déjà dans la dissertation inaugurale qu'il publia en 1888, sous le titre : *Le Problème cosmologique,* il précise le dynamisme modéré qui doit, selon lui, fournir la raison suffisante des phénomènes mystérieux du laboratoire, et il se rallie à la théorie de la matière et de la forme — la vieille explication aristotélicienne et scolastique à laquelle il fut le premier à insuffler un esprit nouveau.

Cette dissertation inaugurale fut écrite pour l'obtention du doctorat en philosophie selon saint Thomas, la suprême consécration des études thomistes telles qu'elles étaient organisées à ce moment. En outre de la dissertation, on exigeait de qui aspirait à ce titre

nouveau, une soutenance de thèses qui, je vous assure, n'était pas une vaine parade. Elle supposait une connaissance approfondie de la métaphysique, de la psychologie et de la morale thomiste. Un Jésuite, le P. de San, dialecticien consommé et éminent philosophe, avait coutume d'y prendre la parole et de soumettre aux récipiendaires ses difficultés personnelles. Nys subit avec éclat le feu de ces discussions. On lui passa au doigt l'anneau doctoral, et il prit rang dans la petite phalange des premiers docteurs en philosophie thomiste, à côté des Théodore Fontaine, des Jean Decoster, des Léon De Lantsheere.

Doctorat thomiste avant la lettre, qui ne ressemblait en rien à celui qui, aujourd'hui, porte ce nom. Car l'Institut de philosophie n'était pas encore né. Son futur fondateur roulait dans sa tête le plan qui devait présider à l'entreprise, et il avait la sagesse de former des hommes qui pussent le seconder.

D. Nys fut du nombre de ceux qu'un bref pontifical du 7 mars 1894 investit des fonctions professorales.

Aussitôt le jeune professeur se mit à l'œuvre : il organisa un laboratoire de physique et de chimie, où il s'appliqua à sélectionner les expériences, et à familiariser ses élèves avec celles qui mettent en lumière les activités fondamentales des corps. Il s'agissait, en effet, de rechercher la raison suffisante de ces activités, et à la lumière même des faits, de remonter à la nature des êtres. Comprenez-vous les vastes connaissances que pareilles investigations présupposent, le doigté qu'elles exigent. De fait le riche tempérament de M. Nys unissait en sa personne deux mentalités : la mentalité de l'homme de science, penché sur les faits, celle du philosophe attentif aux leçons qui s'en dégagent.

Homme de science, D. Nys s'astreignit toute sa vie — et ce n'est pas peu dire — à suivre les progrès, les évolutions, les marches et les contremarches des théories physiques, chimiques, électriques afin de dégager du fatras des expériences et des hypothèses ce qui pouvait intéresser une conception synthétique.

Philosophe, il resta en contact permanent avec la métaphysique à laquelle toute vue synthétique aboutit, et dont, en fin de compte, la philosophie de la nature n'est qu'une application. Il devait par là même posséder une connaissance approfondie non seulement du thomisme, dont il fut le serviteur loyal, mais des systèmes philosophiques modernes et contemporains afin de découvrir en eux leur âme de vérité et leur part d'erreur. A mesure qu'il avançait dans sa carrière, l'effort à dépenser grandissait : Quand furent suscitées tant d'explications nouvelles du temps et de l'espace, tant

d'interprétations inattendues de la matière et de ses forces mystérieuses, la tâche du maître devenait formidable.

Mais le chanoine Nys était un tenace. Il explora ces immenses champs de recherches comme ses parents avaient labouré la terre, sans trêve et sans fléchissement.

Pour entreprendre ces études, de pure théorie, il fallait une abnégation peu ordinaire, un amour du vrai pour lui-même, une haute dose de vertu intellectuelle et de sagesse. *Sapientis est ordinare.* Nul ne représente mieux que le professeur Nys l'esprit de l'Institut de philosophie, l'idéal qui présida à son développement. Par les vœux de Léon XIII son initiateur et de Mercier son fondateur, cette institution. unique en son genre, a ponr raison d'être l'étude scientifique et l'étude philosophique *pour elles-mêmes.* La maison qui l'abrite doit être, dans tous les domaines un asile de recherches désintéressées — de ces recherches désintéressées qui font la gloire d'une Université et dont la parole de notre vénéré et aimé recteur proclamait récemment la noblesse et la raison d'être impérieuses.

Les difficultés de toute sorte, qui entourèrent l'Institut naissant et dont l'histoire n'est plus un secret, avaient établi entre le maître et ses collaborateurs une atmosphère de confiance absolue. Elles avaient mis en relief les vertus intellectuelles et morales de l'homme qui, à travers la tempête, ne modifia pas son chemin et continua, sans broncher, de marcher vers le but. D. Nys, comme les autres, subit l'ascendant de cette grande leçon de vie.

Après cela, est-il étonnant que cet homme, adonné à l'étude corps et âme, ait accompli des œuvres originales et durables ? Son cours de *Cosmologie,* qui reçut trois éditions, est connu à l'étranger, à l'égal des livres de S. E. le cardinal Mercier. Sir Bertrand Windle, de l'Université de Toronto, m'a répété qu'il considérait ce livre comme un livre classique. Il n'est pas possible de fixer ici par le détail les cadres philosophiques de cet ouvrage et les théories qui le remplissent. Force nous est d'indiquer l'esprit général de l'œuvre, et les directives qui ont présidé à sa confection.

Ces directives sont nettement marquées dans la troisième édition qui parut en 1916. Le premier volume combat le mécanisme traditionnel et le néo-mécanisme qui excluent la qualité du monde physique et chimique, — le mécanisme qui ramène la matière à des atomes homogènes en mouvement ; — le néo-mécanisme qui, sacrifiant à l'esprit actuel des sciences, détruit la notion métaphysique de la substance, et réduit le réel à des flots de phénomènes. — A l'extrême opposé, surgissent les réactions excessives du dyna-

misme, et notamment l'énergétisme d'Ostwald qui sans doute souligne la merveilleuse activité de la matière et sa complexité étonnante, mais se désintéresse non moins que le néo-mécanisme de la nature des phénomènes et de la substance dont elles jaillissent.

Après avoir démoli, D. Nys entreprend une construction nouvelle et originale. Il conserve l'atome, mais il en fait un individu chimique, une substance première, un être autosuffisant à exister par lui-même ; et il tient que les réserves prodigieuses d'énergie emmagasinées par la nature dans les particules de l'atome révèlent sa spécificité.

Nous voici ramenés au pluralisme et à l'individualisme d'Aristote et des scolastiques : dans le monde des non-vivants comme dans celui des vivants, toute existence est individuelle. De quelque nom qu'on appelle le résidu ultime de la matière inorganique, il faut lui connaître une subsistance autonome. Une colonie d'existences partielles est impossible. Le *nihil est praeter individuum* régit le réel dans ses entrailles les plus profondes.

Nous voici ramenés aussi à un dynamisme modéré ; les découvertes inespérées des sciences, entre autres la radioactivité, viennent s'ajouter à tous les faits déjà connus pour souligner la diversité spécifique des corps de la nature, mais l'étendue dans laquelle le corps se répand soumet la substance active à des entraves et à des passivités.

Nous voici ramenés enfin à cette autre grande doctrine traditionnelle de la mutabilité essentielle des composés chimiques. Si les atomes sont des substances affectées de spécificité, et s'ils s'unissent pour former des composés substantiellement différents, il est permis d'interpréter la nature intime des corps en termes de matière et de forme. Matière et forme, explication dernière du métaphysicien qui cherche la raison suffisante de changements et de phénomènes dont la nature offre le spectacle.

*
* *

L'esprit de ce grand ouvrage se dégage dès lors avec une puissante netteté : c'est l'esprit de l'Institut de philosophie : « Confronter la philosophie scolastique avec les progrès des sciences, la mettre en contact avec les faits ».

Les mêmes directives et le même esprit sont aisément reconnaissables dans deux autres ouvrages, consacrés à des questions spéciales, la notion du temps et de l'espace, et qui se complètent comme les volets d'un diptyque. Dès 1907, D. Nys écrivit sur *La*

Nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes, un mémoire que couronna l'Académie royale de Belgique. Il y expose une théorie réaliste fondée sur la distinction du lieu interne et du lieu externe qui témoigne d'un remarquable effort de pensée.

Il devait reprendre les mêmes conceptions, avec plus de développement, dans un important volume sur la *Notion de l'Espace*, publié par les soins de la Fondation universitaire. On y trouve une revue complète de toutes les explications historiques qui ont été présentées depuis le XVIIe siècle.

Son étude sur la *Notion de temps* qui, à partir de 1913, devient le tome III du cours de Cosmologie, se maintient de même à égale distance du réalisme outré et de l'idéalisme.

Ajoutons qu'on peut suivre, dans les cent premiers fascicules de la *Revue néo-scolastique de philosophie*, les progrès de ses recherches. Mainte étude qu'il y publia est une mise au point de problèmes nouveaux, où il esquisse des doctrines que ses livres devaient, plus tard, présenter sous une forme définitive. D. Nys fut un collaborateur inlassable et dévoué de ce périodique, que le cardinal Mercier avait fondé pour y rassembler les travaux des professeurs de l'Institut.

Lorsqu'en 1921 fut constitué le jury chargé de juger le concours des sciences philosophiques pour la période 1908-1917, le rapporteur, M. Decoster, professeur de philosophie à l'Université de Bruxelles, jugea le travail scientifique accompli par notre regretté collègue, en ces lignes que nous prenons plaisir à faire nôtres :

L'œuvre de M. Nys se présente comme un tout organique, vraiment et puissamment synthétique. Elle embrasse, dans sa totalité, un département important de la philosophie — la cosmologie ou « étude philosophique du monde inorganique » — et l'explore jusque dans ses régions les plus reculées. Nous trouvons ici cette universalité véritable qui est, en philosophie, la marque de la parfaite maîtrise [1]).

Nous faisons suivre ces extraits d'une étude sur l'œuvre scientifique de M. D. Nys, sous la signature de M. Renoirte, qui a repris son enseignement.

Lorsque Mgr Mercier s'assura la collaboration de M. Nys à la restauration de la philosophie scolastique, le domaine de la cosmologie était le plus chaotique et le plus délaissé. Tandis que la psychologie thomiste, la métaphysique, la morale avaient rapidement

1) *Moniteur belge* du 25 mars 1921.

montré leur supériorité, beaucoup d'esprits se demandaient si les anciennes doctrines cosmologiques n'étaient pas définitivement périmées. Les faits et les théories scientifiques récentes n'imposaient-ils pas un changement radical ? Parmi les premiers néo-scolastiques, de bons esprits comme Tongiorgi et Palmieri alliaient aux thèses générales de la métaphysique aristotélicienne des emprunts à Descartes ou à Leibniz. D'autres se rattachaient à Boscovich. La théorie hylémorphique paraissait surannée en face des acquisitions des sciences physico-chimiques.

Ce fut une réelle originalité pour M. Nys d'avoir voulu comparer franchement les théories cosmologiques de saint Thomas avec les idées nouvelles. Quelque étroitement qu'elles leur aient été associées dans l'esprit des scolastiques décadents, les thèses essentielles de la cosmologie n'étaient point solidaires des erreurs de la physique ancienne ; il fallait les maintenir en montrant qu'elles s'accordaient avec les faits certains. Mais ce ne fut pas par une critique des sciences un peu sceptique, comme celle qui se fit jour plus tard, que M. Nys voulut établir cette valeur définitive de la cosmologie scolastique. La science se présentait à lui avec des prétentions réalistes ; elle était, en fait, toute pénétrée de philosophie. Il l'acceptait dans ce qui lui paraissait ses acquisitions définitives. Sa critique consistait surtout à discerner les faits et les lois, d'une part, les hypothèses et les théories, de l'autre. La cosmologie était dans le prolongement des sciences, parce que, malgré la multiplicité et les raffinements de celles-ci, elle trouvait un objet formel distinct, les causes constitutives ou externes ultimes du monde. C'était son instinct de métaphysicien qui lui inspirait cette distinction. Par ailleurs, il restreignait la cosmologie à l'étude du monde inorganique pour des motifs de pure méthodologie, tout en reconnaissant qu'une philosophie naturelle plus vaste, englobant aussi les êtres vivants, était possible [1]).

Ces idées inspiraient, dès 1888, sa dissertation doctorale, première ébauche du grand cours de cosmologie [2]). Elles sont développées dans deux articles de la *Revue néo-scolastique* à ses débuts [3]). Elles sont le fond de la *Cosmologie*, l'œuvre de toute la vie du maître et qu'il n'a cessé de tenir à jour et de nuancer.

Lorsque, plus tard, se firent jour les nouvelles conceptions de

1) Cf. *Cosmologie*, I, 4e éd., Louvain, 1928, p. 27 et p. 33, note.

2) *Le problème cosmologique*, Louvain, Ch. Fonteyn, 1888.

3) *Philosophie et sciences dans l'étude du monde inorganique*, *Revue néo-scolastique*, I (1894), pp. 163-171, 197-213.

Duhem, de Poincaré, de Mach, d'Ostwald et de tant d'autres sur la valeur et le rôle de la science, M. Nys n'eut garde de les négliger. Il leur consacra de nouveaux développements destinés à les faire rentrer dans les cadres déjà tracés et surtout à montrer que la cosmologie ne peut se désintéresser de l'étude des faits et des théories scientifiques [1]).

On comprend, dès lors, l'orientation que devait prendre la cosmologie. Une accumulation de faits, un dépouillement consciencieux des doctrines scientifiques devaient précéder l'interprétation philosophique. M. Nys se livra assidûment à ce travail d'érudition critique. Il se tint au courant de toutes les découvertes qui pouvaient intéresser la connaissance du monde inorganique. Il fit passer dans les éditions successives de la cosmologie le fruit de lectures étonnamment étendues, enrichissant toujours ses pages de nouvelles citations et de références plus nombreuses. Les faits ainsi classés servaient à juger les théories cosmologiques explicatives : d'abord le mécanisme était étudié en détail comme étant le système le plus important opposé à l'hylémorphisme. Ensuite le dynamisme et l'atomisme dynamique faisaient l'objet d'un examen critique. Puis, séparant l'exposé scientifique de l'énergétique de son interprétation philosophique, il montrait les erreurs que celle-ci impliquait. Enfin, la théorie scolastique était développée, largement confrontée avec les faits et justifiée par ses preuves propres et par la réfutation des objections qu'on lui oppose.

A proprement parler, il n'y avait pour M. Nys qu'un argument décisif et d'ailleurs tout à fait complet par lui-même en faveur de l'hylémorphisme : l'existence de la finalité dans le monde. Celle-ci s'imposait de mille manières. Tous les faits d'observation l'établissaient ; toutes les sciences étaient appelées à en témoigner. De la finalité interne des êtres inorganiques résultait l'existence de natures spécifiques et par conséquent de transformations substantielles. La diversité spécifique des corps et surtout l'opposition entre les propriétés actives et passives ne lui paraissaient être que des commencements de démonstration ou des confirmations de la théorie déjà établie.

D'autres particularités de son ouvrage lui tenaient à cœur, et il en a défendu certaines dans des discussions serrées mais toujours courtoises. C'était d'abord la notion d'individu dans le monde inorganique et le mode de persistance des composants dans le mixte.

1) Cf. *L'énergétique et la théorie scolastique, Revue néo scolastique,* XVIII (1911), pp. 341-365, XIX (1912), pp. 5-41. *Cosmologie,* 3e éd., I, pp. 58-63.

Les corps tels qu'ils apparaissent à nos sens ne sont, selon lui, que des agrégats de molécules et d'atomes. Ce sont les atomes dans les corps simples, les molécules dans les corps composés qui sont les vrais individus, composés de matière et de forme et sujets des propriétés. Dans les corps composés, l'unité est aussi parfaite que dans les corps simples, et les atomes n'y ont plus une existence actuelle ; ils persistent virtuellement, suivant la formule thomiste. M. Nys entendait cette persistance des propriétés mêmes des atomes entrant dans la combinaison et il leur attribuait une localisation spéciale dans les parties de la molécule du composé [1]).

Les expériences biologiques récentes et les constatations de la chimie lui firent modifier l'ancienne théorie sur la divisibilité des formes essentielles : il l'admettait pour tous les organismes et la rejetait pour les corps non vivants, mais il distinguait la divisibilité des formes et l'aptitude des parties à reconstituer le type normal de l'espèce.

La production des formes substantielles posait pour M. Nys un difficile problème. Comment ces réalités substantielles pouvaient-elles être produites par la causalité, même dépendante de la substance, de forces accidentelles? Il résolvait la question en admettant un concours divin élevant ces qualités et leur conférant une efficacité supérieure.

La critique du dynamisme amenait l'auteur à examiner la possibilité de l'action à distance. Il était fermement convaincu qu'aucun argument ne pouvait, sans pétition de principe, y faire voir une contradiction métaphysique. Mais il admettait qu'elle était contraire à toute expérience et physiquement impossible.

Dans l'étude des propriétés des corps, M. Nys s'attachait particulièrement à la quantité et à celles qui en découlent. Sur l'essence de la quantité et sur le principe d'individuation, il soutint toujours vigoureusement les thèses proprement thomistes, à l'encontre des doctrines suaréziennes.

La notion de temps et celle d'espace furent l'objet de deux monographies qu'il étendit abondamment et qu'il incorpora comme troisième et quatrième volumes à son cours de cosmologie [2]).

Dans la première, il défendit avec force une doctrine bien tho-

1) Cette opinion fut ensuite soutenue indépendamment par le R. P. De Munnynck, O. P., qui a reconnu la priorité de M. Nys. Cf. *Acta primi congressus thomistici internationalis*, Romae, 1925, p. 121, note.

2) *La notion de temps*. 1e éd. in-16, Louvain, 1898 ; 3e éd. in-8o, 1925. *La notion d'espace au point de vue métaphysique et psychologique*, Louvain, Fon-

miste, celle de la possibilité de l'existence du monde *ab aeterno*. Il l'appuyait entre autres sur la non-impossibilité de la multitude infinie en acte, tenant moins compte, sur ce point, des dernières précisions de la *Somme théologique*. Quant à l'espace, il critiquait longuement les conceptions souvent divergentes des philosophes et fondait sa théorie d'un réalisme modéré sur la distinction du lieu interne et du lieu externe. Grâce à elle, il pouvait aussi maintenir l'existence du mouvement absolu.

Telle sont brièvement rappelées, les principales thèses et les idées directrices de cet enseignement et de cette œuvre écrite. Les travaux de M. Nys, on s'accorde à le reconnaître, ont marqué une date dans l'histoire du renouveau thomiste. Il ne peut nous appartenir de les caractériser en ce moment en détail. Il est sûr que la branche de la philosophie à laquelle il s'est spécialement appliqué lui doit des progrès durables.

F. Renoirte.

Voici la liste des publications de M. Nys

Livres.

1. Le problème cosmologique. Louvain, Ch. Fonteyn, 1888, in-8°, 202 pp.

2. La notion de temps d'après saint Thomas d'Aquin. Louvain, Polleunis et Ceuterick, 1898, in-12, 250 pp.

3. La notion d'espace au point de vue métaphysique et psychologique. Louvain, Ch. Fonteyn, 1900, in-12, 289 pp.

4. Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1903, in-8°, II-575 pp. — 2e éd. ib. 1906, in-8°, 608 pp. — 3e éd. ib. 1918, 2 vol. in-8°, VII-432-495 pp. — 4e éd. (posthume) ib. 1928, 2 vol. in-8°, VIII-335-360 pp.

5. Dans le « Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes ». Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1905 (plusieurs fois réédité) : Cosmologie, in-8°, 142 pp.

6. La nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes (Académie royale de Belgique, Mémoires couronnés, série in-8°), Bruxelles, Hayez, 1907, III-209 pp.

teyn, 1900, in-12, 289 pp. *La notion d'espace*, Bruxelles, R. Sand, 1922, in-8°, 446 pp. Entre ces deux derniers se place le mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique : *La notion de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes*, Bruxelles 1907.

7. La notion de temps. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1913, in-8°, 308 pp. — 3e éd. Louvain, ib., 1925, in-8°, 312 pp.

8. La notion d'espace. Bruxelles, R. Sand, 1922, in-8°, 446 pp.

Articles.

Dans *The catholic Encyclopedia,* New-York, 1908-1912 :

9. Cosmology, 14 pp.

10. Minckelers, 3 pp.

11. Time, 2 pp.

Dans *Revue Néo-Scolastique :*

12. Philosophie et sciences dans l'étude du monde inorganique, I (1894), pp. 163-171, 197-213.

13. La notion de temps d'après saint Thomas d'Aquin, IV (1897), pp. 28-43, 225-246, 367-374.

14. La nature du composé chimique, V (1898), pp. 172-192, 388-404.

15. Etude sur l'espace, VI (1899), pp. 221-241.

16. La définition de la masse, VIII (1901), pp. 5-25.

17. La divisibilité des formes essentielles, IX (1902), pp. 41-52.

18. L'individu dans le monde inorganique, X (1903), pp. 5-23.

19. La physique de la qualité, X (1903), pp. 394-398.

20. L'hylémorphisme dans le monde inorganique, XI (1904), pp. 35-57.

21. Discussion sur certaines théories cosmologiques, XII (1905), pp. 60-83, 316-337.

22. Réponse aux critiques du R. P. Geerts, XII (1905), p. 487.

23. Réponse aux difficultés proposées par M. Laminne XIII (1906), pp. 331-337.

24. A propos du composé chimique, XV (1908), pp. 231-249.

25. Bulletin de cosmologie. Bulletins bibliographiques XIV (1907), pp. 103-112 ; XVII (1910), pp. 104-132.

26. L'énergétique et la théorie scolastique XVIII (1911), pp. 341-365 ; XIX (1912), pp. 5-41.

27. Le monisme, XIX (1912), pp. 515-536.

28. Le temps a-t-il commencé et finira-t-il ? XX (1913), pp. 409-430.

29. Une critique à côté, XX (1913), pp. 218-225.

30. La constitution de la matière d'après les physiciens modernes, XXI (1914-1919), pp. 125-151.

31. L'homogénéité de l'espace, XXIII (1921), pp. 140-162.

32. L'espace réel ou l'univers actuel est-il fini ? XXIV (1922), pp. 66-92.

33. N'y a-t-il dans l'univers que des mouvements relatifs ? XXIV (1922), pp. 170-194.

V

A PROPOS DE LA DÉFINITION ET DE LA DIVISION DES SCIENCES

Le sujet de la définition et de la division des sciences est si complexe et la bibliographie tellement abondante, qu'il nous faudra nous borner à quelques côtés du problème. C'est ce que nous voulons faire en exposant dans ses lignes essentielles une grande partie de l'ouvrage d'E. Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* [1]). Comme il s'y agit souvent d'une critique de H. Rickert, nous exposerons aussi les thèses les plus importantes de cet auteur, tout en n'oubliant pas de faire quelques allusions aux fines analyses de W. Dilthey. Il nous semble que le néo-thomisme n'a rien à perdre à suivre avec attention l'évolution de la vie philosophique moderne ; non pour la critiquer toujours, mais aussi pour s'en instruire. C'est pourquoi nous nous permettons, en guise d'introduction et de conclusion à cette étude qui n'est en somme qu'un long compte rendu, de poser quelques questions que les uns trouveront peut-être oiseuses, les autres intéressantes...

I. — Vere scire, per causas scire

Dans le vocabulaire thomiste le terme science a le plus souvent une signification subjective. Science, sagesse et intelligence sont trois vertus intellectuelles. Grâce à la première, le savant tire des conclusions certaines de prémisses vraies ; la seconde fait contempler les causes dernières, la troisième permet de percevoir les premiers principes évidents. On pourrait dire qu'au sens objectif la science est l'objet coordonné de ces trois vertus : c'est un système de principes évidents et de jugements dérivés, qui tend à pénétrer

1) *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften. München-Leipzig, Duncker et Humblot, 1921. — De H. Rickert, nous utilisons surtout : *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6e und 7e Aufl. (1926) et *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3e und 4e Aufl. (1921) ; les deux ouvrages édités par J. C. B. Mohr, Tübingen.

les causes dernières de chaque genre de choses et de l'univers total. Une opinion universellement admise chez les scolastiques déclare que la science idéale est la connaissance d'une chose par ses causes. Beaucoup de néo-thomistes limitent cette définition aux sciences *philosophiques,* mais à lire des ouvrages même récents, on constate que leurs études ne portent que peu de fruits. Il s'agit pourtant de lever une équivoque qui entraîne des conséquences désastreuses.

Peut-on dire, se demande-t-on, que la métaphysique, que la morale, que la théologie ont un caractère scientifique? Non, répondent les savants et les philosophes modernes qui rejettent toute assimilation de la philosophie à la science. Oui, déclarent les auteurs scolastiques qui dénient à la physique et à la chimie tout caractère vraiment scientifique. D'une part, on nous présente la formule aristotélicienne qui, *aux yeux des anciens,* ne s'appliquait pas uniquement à la philosophie mais à la science totale. D'autre part, on nous objecte la définition positiviste suivant laquelle la science est une connaissance de lois unissant les phénomènes. On a dit et redit dans cette même revue que le rapport exprimé par la loi, de soi, n'équivaut nullement au rapport de cause à effet [1]). Si l'on emploie le terme « causalité » en métaphysique et en logique de l'induction, il a donc au moins deux sens qu'il ne faut pas confondre : dès lors, il ne peut être question de réduire la science « positive » à la science « aristotélicienne ».

Mais s'il est ridicule de rejeter la métaphysique parce qu'elle ne se réduit pas à un théorème géométrique ou à une loi physique, il est tout aussi injuste de dire que la physique, la chimie, la biologie ne sont pas des sciences au vrai sens du mot. Le positiviste qui traite la métaphysique de chimère fantaisiste a tort de dater le commencement du monde au XVIIe siècle et de s'imaginer que l'homme vit uniquement de science. Mais le scolastique qui préfère fermer les yeux au *fait* de la science moderne plutôt que de rejeter une formule ancienne, ressemble étrangement à Melanchton qui refusait d'utiliser le télescope, plutôt que d'admettre les taches solaires.

Ni l'une ni l'autre attitude ne peut se justifier, et pourtant la solution du problème est simple. Au lieu de confondre deux « espèces » de science, pourquoi ne peut-on pas se mettre d'accord sur une définition « générique » ? La définition positiviste est trop étroite et ne vaut que pour certaines sciences naturelles. Sans

1) F. Renoirte, *La théorie physique. Rev. Néo-Scol.*, 1923.

doute, le positivisme a voulu réduire la morale et la sociologie à la physique, il s'est proposé de découvrir des lois partout, il a essayé de ramener l'histoire au schéma des sciences naturelles et d'y découvrir des lois nécessaires et des types généraux, mais contre ces prétentions s'est élevée depuis longtemps une philosophie nouvelle, qui place à côté et parfois au-dessus des sciences de la nature, les sciences de l'esprit. Des groupes importants de penseurs s'accordent pour admettre que la science n'est pas du tout confinée à la connaissance des lois. Cela veut-il dire qu'ils admettent des sciences ayant pour objet la connaissance des causes ? Nullement : les causes au sens strict du mot restent bannies du domaine scientifique. La philosophie ne s'en portera pas plus mal, mais la définition de la science sera à reviser.

La philosophie et les sciences particulières ont ceci de commun qu'elles prétendent toutes donner des connaissances logiquement enchaînées et fondées, portant sur un certain objet. Ces connaissances abstraites, même quand elles nous font connaître des faits historiques, ne s'expriment pas seulement dans des jugements certains mais aussi par des hypothèses et des opinions. Autre chose en effet est une opinion vulgaire, autre chose une opinion théologique ; toute supposition n'est pas une hypothèse scientifique. Une définition de la science comme celle que propose E. Becher a donc quelques chances d'admissibilité. « Une science est un système objectivement ordonné de questions, de jugements probables et vrais, de recherches et de preuves qui les accompagnent et les relient en vue de la connaissance d'un même objet » [1]). Le problème de la vérité ne se pose pas dès ce moment : autre chose est de définir la science telle qu'elle est de fait, autre chose de se poser la question de sa valeur. Que l'on ne demande pas ici quelle est la vérité des géométries non-euclidiennes, des lois scientifiques, des représentations historiques, des thèses métaphysiques. Il suffit de distinguer la connaissance scientifique de la connaissance vulgaire. Le tout est d'avoir une méthode qui puisse se justifier logiquement, de la suivre rigoureusement et de l'appliquer à un objet donné, non contradictoire, fût-il même postulé.

Sous cette définition générale, il est possible de ranger les connaissances philosophiques d'une part, et d'autre part, les connaisnaissances scientifiques proprement dites. Il ne peut être question ici de poser le problème des rapports entre ces deux ordres de connaissances ni celui de l'unité de la connaissance humaine. Mais

1) Becher, *o. c.*, p. 6.

la définition de la science, toute formelle qu'elle soit, permet de mettre fin à des quiproquos insolubles et à des discussions interminables sur le caractère scientifique de la philosophie thomiste. Ce n'est pas parce qu'Aristote et saint Thomas s'appuient sur l'expérience sensible qu'ils établissent un système scientifique. On peut très bien appliquer aux données de l'expérience, p. ex. au mouvement, aux mœurs, aux habitudes, une méthode de réflexion *philosophique,* qui dès les premiers jugements se meut dans un tout autre plan que celui de la science des lois. L' « expérience » des philosophes scolastiques n'est pas la même que celle des savants modernes [1]). Impossible par conséquent de parler d'une morale thomiste scientifique : c'est jouer sur les mots. Ou bien le terme « science » est pris au sens moderne et alors il s'applique mal à la *philosophie* morale ; ou bien il a la signification très large de réflexion méthodique s'appuyant sur l'expérience et alors il n'a rien à voir avec la recherche des lois, telle que la comprend l'école sociologique. La même remarque vaut pour le caractère scientifique de la métaphysique. On peut aussi bien le nier que l'affirmer : le tout est de s'entendre. Dans les notes qui suivent, nous traitons des sciences au sens strict et moderne du mot.

II. — Sciences d'objets réels et sciences d'objets idéaux

D'après E. Becher, qui s'inspire de B. Erdmann, il faut diviser les objets de science en idéaux et réels [2]). Il ne s'agit pas ici d'opposer l'abstrait au concret : toutes nos idées, soit d'objets idéaux, soit d'objets réels, sont abstraites et comme telles n'impliquent pas l'existence de leur objet. Mais les unes représentent des choses qui existent indépendamment de la pensée, les autres des choses qui n'existent que dans et par la pensée. La science, bien entendu, n'étudie pas les représentations mais les objets idéaux ou réels que ces représentations font connaître. Les objets réels eux-mêmes peuvent être envisagés dans leur individualité ou dans un aspect qui leur est commun à eux et à d'autres. Ainsi les idées de mouvement et de Waterloo sont toutes deux abstraites et nous représentent le réel, puisque le mouvement et Waterloo existent en dehors de la conscience [3]). Mais le mouvement comme tel n'existe

1) A. Mansion, *L'induction chez Albert le Grand. Rev. Néo-Scol.*, mai-août 1906.

2) Becher, *o. c.*, pp. 20-31, et aussi *Naturphilosophie.* Leipzig Berlin, 1914, pp. 61 63.

3) Becher admet le réalisme le plus réaliste, comme seule hypothèse plausible

pas : il ne se réalise que dans des objets particuliers. Au contraire Waterloo existe comme tel dans son individualité propre.

A ce sujet, qu'il nous soit permis de remarquer l'ambiguïté de la formule : la science est la connaissance de l'universel. Sans doute la science ne s'édifie que grâce à des idées abstraites qui de fait sont universelles, non parce qu'elles couvrent toujours plusieurs individus, mais au moins plusieurs circonstances et propriétés singulières [1]). L'axiome ne signifie pas que la science emploie des matériaux abstraits mais qu'elle se porte sur l'universel. De fait, la science se dirige non sur le concept mais sur l'*objet* du concept, objet qui peut être réel ou idéal suivant qu'il existe ou non hors de la pensée. Or le réel, d'après les philosophes modernes, peut être connu soit dans ses aspects généraux soit dans son individualité. L'histoire, la géologie, la sélénographie étudient des êtres ou des situations uniques et singulières et pourtant elles doivent être reconnues comme des sciences. Quel est alors le sens précis de de l'axiome scolastique? Mène-t-il au dilemme suivant : ou bien la formule vaut, et l'histoire n'est pas une science; ou bien l'histoire est une science et la formule ne vaut pas? Ou bien y a-t-il moyen de concilier les deux termes de la disjonction?

Quelle que soit la réponse que donne à la question, la philosophie scolastique, E. Becher ne s'en soucie guère. En approfondissant les notions de réel et d'idéal, il arrive à définir comme objets réels ceux qui existent indépendamment de la pensée qu'on les appréhende ou non et comme objets idéaux ceux qui n'ont pas l'existence et qui par conséquent sont de pures essences saisies par la pensée.

Tous les objets réels peuvent donc être considérés comme réels ou idéaux, mais tous les objets idéaux ne couvrent pas nécessairement des objets réels. En effet, nous pouvons considérer le mouvement tel qu'il se passe *réellement* dans le monde de l'expérience, et confronter sans cesse notre représentation avec l'objet existant ; nous pouvons aussi raisonner sur la *notion* de mouvement, c.-à-d. sur le contenu objectif de cette notion, dès que nous l'avons appréhendée par la perception intellectuelle de l'essence. Dans le premier cas, nous avons affaire à un objet réel, dans le second à un objet idéal dérivé du premier. Il n'en est pas toujours ainsi. Si, de fait,

« Die einzig brauchbare Hypothese... ist die einer vom Bewusztsein unabhängig existierenden... Welt von Dingen », p. 22.

1) L'idée « Waterloo » est abstraite, car je puis saisir l'« essence » de la bataille sans penser p. ex. aux caractères géographiques du lieu, à la saison, aux couleurs du paysage etc.

il y a des surfaces triangulaires réelles et si par conséquent une géométrie expérimentale n'est pas absurde, il est difficile de savoir si réellement il existe des myriagones, des nombres comme 100^{100}, des couleurs comme le blanc absolument pur. Il y a donc des objets idéaux possibles qui n'existent que dans la pensée qui les « construit ».

Certains lecteurs seront peut-être tentés d'identifier les sciences d'objets idéaux aux mathématiques. Avec l'école de Husserl, avec Meinong et Schmied-Kowarzik, Becher admet la possibilité d'autres sciences de l'idéal que celles du nombre et de la figure. Au point de vue logique, le jugement : « L'être-vert et l'être-rouge sont divers » est tout aussi apodictique et synthétique que le jugement : « Cinq et deux sont différents ». De même qu'on peut penser un carré d'une grandeur infinie, on peut concevoir un blanc d'une pureté absolue telle que nous ne pouvons en voir ou en imaginer. Si l'on peut construire par la pensée un myriagone, on peut édifier aussi a priori une échelle de mille couleurs, bien qu'on ne puisse pas les imaginer. De la définition d'un objet mathématique comme d'une construction de sensations colorées suivent nécessairement et a priori des jugements sur les relations entre leurs éléments constitutifs [1]).

C'est pourquoi, les objets idéaux sont d'une abstraction plus grande que les objets réels. Les sciences idéales continuent donc d'étudier des objets du second degré d'abstraction... Mais nous sommes loin d'Aristote. Que l'on ne croie pas cependant que les sciences idéales soient absolument fantaisistes. Elles ont leur fondement dans la réalité. Les mathématiques p. ex. présupposent la connaissance empirique de l'extension dans l'espace et de la multitude ; la science analytique des couleurs n'est possible que grâce aux sensations colorées réelles.

Mais lorsque le même objet peut être considéré comme réel ou idéal, n'est-il pas possible d'obtenir deux sciences qui de fait se superposeront ? Becher n'hésite pas à le reconnaître : la science d'un objet idéal peut être la doublure de la science du même objet réel. Que nous raisonnions sur les *définitions* de masse et de force ou sur la masse et la force *réelles* telles que nous les isolons par abstraction de la réalité, le résultat sera le même. Si l'on objecte contre la mécanique conçue comme science du réel, le fait que le

1) Meinong, *Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz.* Zeitschr. f. Psycho. XXXIII, 1903 ; Schmied-Kowarzik, *Umrisz einer neuen analytischen Psychologie.* Leipzig, 1912.

mouvement uniformément continu n'existe que dans la pensée, on peut soulever la même difficulté contre la physique que personne ne prend pour une science rationnelle : ne traite-t-elle pas de corps « fictifs », tel le gaz idéal, qui n'existent pas dans la réalité ?

Ces difficultés ne doivent pas nous amener à rejeter la première division des sciences : elles nous apprennent simplement que les sciences telles qu'elles existent sont infiniment complexes et mêlées de jugements portant sur des objets idéaux et sur des objets réels. D'autres difficultés surgissent quand il s'agit de diviser les sciences du réel. Ce sont celles-là surtout que Becher étudie dans son ouvrage [1]).

III. — Les sciences du réel d'après Windelband et Rickert

Le mouvement contre le culte des sciences positives s'est déclenché en Allemagne à la suite du discours rectoral prononcé par Windelband à Strasbourg en 1878. Que le célèbre historien-philosophe ait élaboré lui-même sa thèse ou qu'il se soit assimilé des idées venues d'ailleurs [2]) nous importe assez peu. En quelques années s'est développée sous la direction de Windelband une école, appelée depuis badoise, dont Rickert est devenu le représentant le plus illustre. Résumons brièvement les opinions de ces deux hommes.

D'après Windelband, l'activité supérieure de l'homme, telle qu'elle se manifeste dans la civilisation, ne peut être mise sur le même pied que les activités aveugles de la nature. Le positivisme a le tort immense de ramener toute science à la connaissance des lois générales et de se donner comme idéal la construction d'une science « naturelle » des mœurs et d'une physique sociale. Or, la vie culturelle ne se laisse pas enchaîner dans le moule des lois naturelles : personne ne réduira jamais les sciences historiques, morales, politiques à la chimie et à la mécanique. Il faut donc distinguer deux groupes importants de sciences du réel.

Quel nom leur donner ? Avant Windelband on opposait déjà les sciences naturelles aux sciences de l'esprit. Mais cette dénomina-

1) Becher étudie non seulement l'objet mais aussi les méthodes et les fondements logiques de ces deux groupes de sciences. Cette partie de l'ouvrage est moins intéressante pour notre point de vue.

2) K. Graf a fait remarquer dans *Preuss. Jahrb.* Bd. 181, 1920, p. 44 que Droysen exprimait dès 1868 des idées analogues dans son livre : *Grundriss der Historik* (cité par Becher, *o. c.*, p. 131).

tion, d'après Windelband, est devenue bientôt sans fondement. La psychologie, en effet, cherche de plus en plus à établir des lois entre les phénomènes : elle tend à ressembler de mieux en mieux aux sciences de la nature. Appelons par conséquent nomothétiques toutes les sciences qui étudient le réel au point de vue des lois générales, et rangeons-y la psychologie. D'autres sciences considèrent surtout le devenir des faits concrets, individuels, déterminés dans le temps. Appelons sciences idiographiques celles qui font connaître les événements particuliers et les formes singulières. Au point de vue logique, les premières s'expriment en jugements universels et apodictiques, les secondes emploient surtout les jugements particuliers et assertoriques [1]).

Si Windelband se place au point de vue du jugement et l'examine dans sa modalité, Rickert se met au point de vue du concept et l'étudie dans sa quantité [2]). La division de Windelband est absolument stérile, aux yeux de Rickert, puisqu'elle ne permet pas de distinguer les méthodes différentes des sciences nomothétiques et idiographiques. Il faut plutôt diviser les sciences d'après leur forme d'exposition. Toute science expose son objet dans un concept : il faut donc étudier la *Begriffsbildung*. Or, les sciences de la nature considèrent le général puisqu'elles élaborent des concepts en sélectionnant comme essentiels les caractères communs aux objets qui tombent sous une même notion : pour elles, l'individuel comme tel importe peu. La nature est donc à définir avec Kant, la réalité telle qu'elle est connue et déterminée par des formes générales. Puisque la psychologie énonce du général, son objet est à ranger parmi les choses de la nature.

La réalité toutefois n'est pas générale mais particulière. « Si nous utilisons l'universel, a dit Gœthe, nous aimons l'individuel ». L'homme tend donc a une connaissance scientifique des choses singulieres, des personnes qui n'ont existé qu'une fois, des faits qui sont arrivés un jour et n'arriveront plus jamais. Cette connaissance scientifique n'épuisera jamais la réalité dans toute sa complexité : elle ne sera possible qu'au prix d'une sélection de certains aspects privilégiés parmi d'autres insignifiants. Et c'est pourquoi toute connaissance scientifique soit du général soit du particulier, sera non une copie mais une refonte du réel *(kein Abbilden sondern nur Umbilden)*. C'est pourquoi il ne suffit pas de parler de sciences

1) Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, dans *Präludien*, 2. Bd., 5e Aufl., 1915.

2) Becher, *o. c.*, p. 164.

nomothétiques et idiographiques ni même de sciences qui tendent à des concepts généraux et individuels, il faut pousser à fond l'examen et étudier les méthodes respectives grâce auxquelles on arrive à la loi naturelle ou au fait historique.

De fait, les historiens ne rassemblent pas tous les faits sans exception, mais ils les sélectionnent. Certains événements leur semblent privilégiés et essentiels parmi beaucoup d'autres qui ne présentent aucun intérêt. Comment distinguer parmi les faits uniques ceux qui sont essentiels de ceux qui ne le sont pas ?

En leur appliquant, répond Rickert, le critère de la valeur culturelle. Deux groupes de sciences deviennent ainsi possibles : les *sciences de la nature* qui étudient les objets suivant leur loi générale et à cet effet sélectionnent ce qui est commun à plusieurs, et les *sciences de la culture* qui considèrent les faits singuliers les plus significatifs et les reconnaissent à leur valeur culturelle particulière et propre.

Puisque la psychologie se ramène aux sciences de la nature, il ne faut plus parler de sciences naturelles (Naturwissenschaften) et de sciences psychologiques (Geisteswissenschaften), mais comme la même chose peut être considérée avec ou sans valeur, il faut reconnaître que des sciences naturelles et culturelles peuvent traiter des mêmes objets suivant qu'elles les étudient par rapport au général ou dans leur individualité concrète.

Que faut-il entendre par valeur culturelle ? La *valeur* idéale s'oppose à la *chose* physique. Celle-ci existe, celle-là vaut. La chose est une réalité, la valeur une norme. Comme telle, elle n'est pas objet de tendance individuelle, elle n'est pas une construction arbitraire de l'esprit humain, mais elle s'impose à la raison de tous ou du moins des meilleurs, les Kulturmenschen, comme obligatoire en soi, universelle et nécessaire. La *chose physique* remplie de *valeur*, devient un *bien*. Nous appelons objets naturels, les choses abstraction faite de tout rapport à la valeur et objets de culture, les choses produites par l'activité humaine qui réalise des valeurs, ou du moins lorsque ces choses existent grâce à la nature, entretenues et respectées par l'homme à cause de leur rapport à l'ordre des valeurs.

Ce sont les choses dans lesquelles s'incorpore une valeur culturelle, qui doivent faire l'objet de la sélection des historiens. Parmi ces valeurs culturelles, qui s'imposent objectivement à la considération et à l'action humaines, se rangent p. ex., la Religion, l'Eglise, l'Etat, la Science, le Langage, la Littérature, l'Art, l'Economie, la Morale, les Mœurs, la Philosophie, etc. L'historien de la religion fera parmi les innombrables faits qu'il découvre un savant triage,

grâce au critère de cette valeur culturelle qui s'appelle la Religion. Il abstraira de la réalité complexe, les personnes, les événements, les documents auxquels adhère une valeur religieuse ou qui s'y rattachent. Toute histoire générale recherchera les faits significatifs au point de vue culturel et laissera les autres à l'ombre.

Mais l'histoire sera toute subjective, puisque chaque historien aura un système différent de valeurs ? Ne doit-on pas suivre rigoureusement sans s'en écarter la règle d'Ed. Meyer : l'historien n'a qu'à établir ce qui a été, ni plus ni moins ; en un mot, il a à énumérer des faits connus avec certitude, des faits et rien que des faits. Avec finesse, Rickert remarque que cette règle n'en est pas une. Elle est un peu trop facile, dit-il, comme cette formule de Kirchoff : « La mécanique a pour objet de décrire complètement et de la façon la plus simple les mouvements qui se passent dans la nature ». Quand une description sera-t-elle complète, demande Rickert, et en quoi consiste « la façon la plus simple » ? Si l'historien doit dire « ce qui s'est passé réellement », comment distinguera-t-il le fait de l'abdication de Frédéric Guillaume IV de cet autre fait, que son tailleur lui avait confectionné tel ou tel costume ? On répondra que le premier fait a de l'importance au point de vue politique, alors que le second n'en a pas. Que signifie cette réponse sinon que tel fait se rattache à une valeur, tel autre pas ?

D'ailleurs, l'objectivité reste sauve, car l'historien n'a qu'à enregistrer des faits significatifs au point de vue valeur culturelle : il n'a pas à leur en attribuer. En d'autres termes, il constate ces rapports théoriques de certains faits à des valeurs idéales, il n'estime pas subjectivement leur bonté pratique pour l'humanité. Autre chose est de considérer la Révolution française comme un événement de grande valeur culturelle, autre chose d'affirmer qu'elle a fait avancer ou reculer la civilisation. Quel que soit le système philosophique des historiens de la Révolution, tous seront d'accord pour affirmer que positivement ou négativement la Révolution est d'une signification exceptionnelle pour la culture humaine.

Le critère de valeur, pense Rickert, peut donc se justifier pleinement.

IV. — La critique de Windelband-Rickert par Becher

Les écrits de Rickert ont suscité en Allemagne une littérature abondante. De nombreux philosophes de l'histoire tel G. Mehlis, et des historiens ont souscrit presque sans réserve à ces thèses. Mais cet enthousiasme a provoqué des critiques. Dès 1902, Wundt reven-

dique contre Windelband, Paul, Rickert, le droit à la vie de la division des sciences en naturelles et psychologiques [1]). Ce sont les arguments de Wundt enrichis d'autres aperçus étrangers et personnels que Becher nous présente dans son ouvrage plein d'intérêt, de fines analyses, d'érudition savante [2]). Windelband et Rickert avaient considéré l'histoire comme science typique, par opposition aux sciences de la nature. Pour Becher, c'est la psychologie qui est à la base des sciences non-naturelles. Ce n'est pas sans une certaine vivacité qu'il s'élève contre l'affirmation tranchante de Rickert : « Dasz die Psychologie für die Kulturwissenschaften zur Grundlegung nicht dienen kann, haben wir ebenfalls gesehen [3]). Der Begriff der Geisteswissenschaften grenzt weder die Objekte, noch die Methode gegen die der Naturwissenschaften ab... Deshalb sollte man diesen vieldeutigen Ausdruck in der Methodenlehre ganz fallen lassen ». Physique et psychologie, dit Rickert, recherchent toutes deux des lois générales. Les sciences culturelles au contraire ont pour objet le physique et le psychique dans leur signification tout à fait individuelle par rapport aux valeurs.

Tout d'abord, remarque Becher, rien ne justifie la division des sciences en sciences qui particularisent et en sciences qui généralisent. L'historien ne parle pas uniquement de choses singulières ni le savant de choses générales. L'histoire en effet ne s'occupe pas seulement d'individus déterminés et de faits uniques mais aussi de généralités. Concédons à Mehlis que certains concepts soient collectifs et comme tels désignent une situation, une époque, un ensemble particuliers. Mais n'est-il pas vrai que l'idée « la légion romaine au temps de César » est strictement universelle et obtenue grâce à un assemblage des caractères communs à toutes les légions de ce moment. N'est-il pas vrai que le jugement : « Le Chassepot français dans la guerre de 1870 était une arme meilleure que le fusil à aiguille allemand » est un jugement universel? En histoire des institutions sociales, des formes linguistiques, des productions de l'art, l'historien n'étudie-t-il pas *la* pauvreté après la guerre de Trente Ans, l'évolution du mot « pater » considéré en lui-même, *le* gothique dans ses caractères essentiels partout présents? Quand on passe aux autres sciences de la culture, il est évident que la sociologie, le droit, l'économie politique etc. étudieut non seule-

1) *Einleitung in die Philosophie*, de Wundt, 1e Aufl., 1902. Voir aussi *Logik*, III, 3e Aufl.

2) Becher, *o. c.* Hauptteil, II, pp. 125 à 214.

3) Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, pp. 98-101.

ment la situation de tel pays à telle époque, l'application de telle loi à tel cas déterminé, mais aussi un régime politique en général, une loi économique universelle, des règles juridiques générales. Faut-il rappeler que certains auteurs, comme Max Müller et A. Schleicher ont rangé la linguistique, considérée par Rickert et H. Paul comme science de la culture, parmi les sciences naturelles ?

S'il est faux de dire que les sciences culturelles visent exclusivement à la connaissance du particulier, il est aussi erroné d'affirmer que les sciences naturelles ne s'occupent que du général. La géologie qui étudie telle période glaciaire, tel bouleversement terrestre unique, la sélénographie qui considère scientifiquement la lune, ne sont-elles pas des sciences naturelles, parce qu'elles n'énoncent pas des lois? Evidemment, il faut reconnaître que dans l'histoire, l'individuel joue un plus grand rôle qu'en physique, et que le général importe plus aux sciences naturelles que le particulier. Certaines sciences de la nature, toutefois, semblent mixtes : la géographie physique et l'astronomie étudient l'une les lacs, les fleuves, l'autre les nébuleuses, les comètes en général mais aussi des choses tout à fait individuelles, tel le Vésuve, tel l'anneau de Saturne. Il semble donc que les idées de général et de singulier ne peuvent pas servir à donner une bonne division des sciences.

Il en va de même des critères proposés par Windelband. Les sciences idiographiques ne s'identifient pas aux sciences historiques ni les sciences nomothétiques aux sciences naturelles. Qu'il y ait des sciences de la nature où la loi joue un rôle accessoire, l'énumération de la géographie, de l'astronomie, de la paléontologie, de la géologie etc. suffit à le prouver. Et de même il y a des lois dans les sciences idiographiques : le droit codifie des lois ; les statistiques accusent des lois en démographie ; en économie politique on parle des lois de l'offre et de la demande, de la loi de Malthus etc. Il y a des lois dans la morale, dans la religion, dans l'art, dans le langage... Qu'on n'objecte pas ici la différence entre la règle et la loi : sans aucun doute, il y a un rapport très intime entre les deux. La règle, peut-on dire, est un résultat incomplet et imparfait ; la loi, le terme achevé du travail nomothétique.

Y a-t-il des lois en histoire ? Nous touchons ici au nœud de la question. Sans doute, Ed. Meyer écrit-il qu'après de longues années de recherches historiques, il n'a jamais découvert une seule loi [1]).

1) Ed. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, p. 26.

D'autres sont du même avis [1]). Mais Buckle [2]), Usener [3]), Breysig admettent l'existence de lois historiques. A grand renfort d'autorités, Becher cite les philosophes Hegel, Comte, Spencer, Marx, Taine etc., surtout Wundt. Ne semblera-t-il pas ridicule de rappeler qu'un peuple opprimé tend nécessairement à la liberté? N'est-il pas à peu près certain qu'il existe un rythme historique suivant lequel tout mouvement politique trop violent provoque fatalement une réaction? Que les lois historiques soient d'un autre ordre que les lois naturelles, c'est chose certaine. Toujours est-il qu'il semble exister des liens d'enchaînement nécessaires entre beaucoup d'événements historiques, bien qu'il soit difficile de les déterminer. Becher examine avec attention certaines formules de Wundt et de Mougeolle et conclut que très vraisemblablement des lois président à l'évolution politique et juridique de l'humanité. Il lui semble établi qu'il y en a qui commandent l'évolution du langage et des sons vocaux [4]). Toutes ces lois relient des phénomènes singuliers et par conséquent très complexes : beaucoup de ces phénomènes dépendent de la volonté libre. Il faudra donc admettre que les lois ne jouent qu'un rôle discret en histoire et peut-être pourra-t-on les considérer comme des règles. Les règles, toutefois, si imparfaites soient-elles, valent non pour ce qui n'arrive qu'une fois, mais pour ce qui se répète plusieurs fois : elles n'appartiennent donc pas formellement à l'activité idiographique, mais à l'élaboration des lois. Si, d'autre part, il est possible de parler d'une évolution de la terre, des espèces végétales et animales, où tout n'est pas régi par des lois de type physico-chimique, il faut admettre que certaines sciences naturelles sont en même temps historiques. Il ne peut suffire d'ailleurs d'enchaîner le réel dans les jugements hypothétiques des lois : si A paraît, B paraît, et prétendre que cela satisfait le savant. L'homme tend à savoir ce qu'est A, quand, où, pourquoi, comment il paraît : en somme, il veut connaître scientifiquement les choses de la nature non seulement en posant des lois mais en les pénétrant dans leur individualité complexe. La réaction de Windelband contre les prétentions excessives du positivisme est pleine de mérites, mais comme toutes les réactions elle a été trop vigoureuse : Windelband a bien visé, mais il a tiré trop loin.

1) Voir à ce sujet E. Bernheim : *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 5e Aufl., p. 102.

2) H. Th. Buckle, *History of the Civilisation in England*. London, 1902.

3) H. Usener, *Philologie und Geschichtswissenschaft*. Bonn, 1882.

4) Becher, *o. c.*, pp. 167 à 172.

Quant au critère de la valeur culturelle, grâce auquel Rickert prétend opérer un triage scientifique parmi les innombrables faits particuliers, il ne peut nullement être érigé en méthode universelle. Le général, aussi bien que le particulier, a des rapports avec le système des valeurs. On peut examiner de ce point de vue non seulement telle personne, telle institution, telle collectivité déterminées mais aussi l'Enseignement, l'Université, le Monachisme en général. Il est donc erroné de croire que la valeur donnera précisément la méthode des sciences de l'individuel. De plus, l'idée de valeur est beaucoup trop large. A tout ce que l'homme fait, adhère une certaine valeur. La vie individuelle et sociale est remplie d'objets et d'actes qui ont une signification culturelle. Tout ce que l'historien examine a des relations avec le monde des valeurs. Comment sélectionner dans ces matériaux qui tous de loin ou de près se rapportent aux valeurs, des faits individuels privilégiés, grâce au seul principe de la valeur ?

Ce qui attire surtout l'attention de Becher, c'est la question de l'objectivité historique. Barth, Neeff, Ranke rejettent tous les jugements de valeur comme purement subjectifs. Rickert leur répond que l'historien enregistre ce qui *de fait* est reconnu par tous ou du moins par les Kulturmenschen comme valable. Les Kulturmenschen ? demande Becher. Mais leur système peut varier d'un pays à l'autre et de siècle à siècle. Rickert le concède sans difficulté : lui-même admet de multiples cercles culturels, dans lesquels les systèmes de valeurs peuvent différer. Mais dans ces cercles, il est possible de distinguer l'essentiel du non-essentiel, grâce aux valeurs reconnues de fait comme telles. Cela suffit pour atteindre une certaine objectivité, empirique, provisoire, perfectible. — D'ailleurs, Rickert s'élève plus haut. Pour que l'histoire échappe complètement à la subjectivité, il faut que certaines valeurs soient universellement admises par *tous* les hommes ou du moins telles qu'on puisse demander à tous les membres d'une société civilisée de les respecter comme normes. Poser le problème de l'objectivité parfaite, c'est poser la question des valeurs absolues. Un thomiste dirait que c'est rechercher la fondement métaphysique des sciences culturelles. Rickert croit avoir résolu le problème en montrant dans certains ouvrages [1]), que l'homme est logiquement déterminé à admettre un système objectivement valable de valeurs « transcendantales ».

1) Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4° und 5° Aufl., 1921, et *System der Philosophie*, I, 1921, J. C. B. Mohr, Tübingen.

Mais ceux qui ne croient pas à la métaphysique seront-ils incapables d'écrire l'histoire objectivement ? Les hommes admettent-ils tous les mêmes valeurs ? Les Kulturmenschen proposent-ils les mêmes normes au respect de tous ? Tel attache une grande importance culturelle à la Religion : tel autre la trouve absolument insignifiante. Sans doute, continue Becher, il n'y a pas d'ouvrage historique où ne se trouvent point de jugements des valeurs. Et cependant ces ouvrages-là peuvent être objectifs. Ce qui importe, c'est que le jugement de valeur sur un objet soit accompagné de jugements vraiment historiques sur un fait réel et indiscutable. Supposons toutefois que les jugements soient tous de valeur, l'histoire tout entière sera subjective. Une seule interprétation du système de Rickert reste possible : le critère de la valeur mènera à une grande division du travail, à une spécialisation très avancée, à l'assemblage d'une multitude immense de faits. Cela ne veut pas dire que grâce aux critères de valeur, deux historiens s'accorderont sur ce qui est important ou insignifiant.

Cette interprétation, Rickert la repoussera avec indignation : ce n'est évidemment pas ce qu'il veut dire. Et pourtant, croit Becher, c'est le seul côté utile de la méthode proposée ; c'est le seul résultat positif qu'elle permette d'obtenir.

Il se pose d'ailleurs une dernière question que Rickert énonce d'ailleurs lui-même et à laquelle il répond. Kann man auch ohne Kulturwerte eine Wirklichkeit individualisierend behandeln ? Si étrange que cela paraisse, Rickert répond négativement. Prenons l'exemple de la géographie physique. Si l'on étudie le milieu terrestre dans ses conditions individuelles, ce sera toujours par rapport à l'homme et à la société, donc par rapport aux valeurs de la culture. Si l'on étudie la terre, abstraction faite de sa signification pour l'humanité, ce sera toujours dans ses phénomènes généraux : lacs, montagnes, mers etc. et dans les lois nécessaires de leur formation. La description scientifique de tel plateau, de telle rivière, de tel volcan singulier ne sera qu'un apport de matériaux scientifiques et jamais une science. Une telle science du singulier ne peut trouver place entre les sciences de la nature, qui sont générales, et celles de la culture, qui se portent sur l'individuel [1]).

C'est là une affirmation, que Becher n'admet pas et à laquelle il oppose une autre affirmation. Il semble que la discussion ici devient impossible parce que, au fond, se cachent deux conceptions différentes de la science. Il peut paraître intéressant de savoir comment

1) Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, pp. 126-131.

Becher remplacera le principe de sélection de Rickert. Sans entrer dans le détail de sa méthodologie, qu'il applique à toutes les sciences dites culturelles, signalons que pour Becher le dernier mot doit appartenir au critère de grandeur. Avec Rickert, il admet que toute science abstrait les facteurs importants de la réalité complexe. Appelons grand ou important ce qui atteint un grand nombre d'individus, ce qui est représentatif d'un type général, ce qui importe à la collectivité, ce qui entraîne de grandes conséquences. De même que le savant doit avoir le sens de l'observation, de même l'historien doit avoir, comme dit Mehlis, le sens du fait important : « Sinn für Grösze ». Est donc à considérer comme essentiel pour toute science historique et pour toute science de l'individuel : « was in ihrem Stoffgebiet hinreichende Grösze aufweist und was mit Groszem zusammenhängt » [1]).

Le principe de la grandeur est le principe objectif de la sélection : il s'y joint le principe subjectif de l'intérêt de chaque chercheur.

V. — Les sciences du réel d'après E. Becher

Il ne suffit pas à E. Becher de critiquer la division proposée par Rickert : il veut la remplacer en reprenant l'ancienne classification de Wundt fécondée par les idées de Dilthey. La science type des sciences culturelles, pour Windelband et Rickert, était l'histoire ; pour Becher, la psychologie sera à la base des sciences de l'esprit. Non pas la psychologie expérimentale et nomothétique qui n'est qu'une partie de la science de la conscience, mais la psychologie idéale, à laquelle tend la Verstehenspsychologie. Contrairement à ce que croit Rickert, la division des sciences du réel en sciences de la nature et de l'esprit, Natur- und Geisteswissenschaften, est parfaitement fondée quant à l'objet et la méthode.

Quant à l'objet. — La nature désigne ici le monde extérieur, corporel, inorganique ou vivant ; l'esprit n'est pas considéré comme principe des activités supérieures de la pensée et du vouloir, mais comme synonyme de conscience. Le psychique n'est pas une partie du physique ni le physique une partie du psychique. Un objet corporel n'est pas une activité de conscience. Le monde « extérieur » est plus qu'un ensemble de sensations, puisque nous parlons de la réalité de certaines choses sensibles qui ne sont jamais entrées dans notre expérience, p. ex. de la partie centrale de la terre, d'étoiles invisibles, de l'hémisphère lunaire opposé à la terre etc.

1) Becher, *o. c.*, p. 205.

Il n'est pas question ici d'affirmer métaphysiquement la distinction entre corps et esprit, mais de constater empiriquement deux grandes classes de données de conscience, psychiquement irréductibles l'une á l'autre. Admettons donc deux groupes de sciences, les unes traitant de la nature, les autres de la conscience. Les sciences dites culturelles doivent être considérées comme une sous-division des sciences de l'esprit. La psychologie, en effet, n'étudie nullement l'homme dans ses activités culturelles seules, mais les sciences de la civilisation tiennent toujours compte de la conscience humaine, individuelle et collective, inférieure et supérieure, simple et complexe. Comme l'a dit H. Paul : « L'élément psychique est le facteur le plus important de tout mouvement culturel. C'est autour de lui que tout gravite, et c'est pourquoi la psychologie doit être considérée comme la base de toutes les sciences de la culture » [1].

Mais ici se pose une grave objection. La culture ne dépend-elle pas de la collectivité ? Le droit, la moralité, l'art, la religion, tout ce que Hegel appelle esprit objectif, est commun à d'innombrables individus et en ce sens dépasse les consciences individuelles. Tout cela suppose un monde supra-individuel, qui comme tel, n'est pas du tout psychique [2]. A cela Becher répond par plusieurs considérations. Sans doute, les sciences culturelles n'étudient par les processus psychiques comme tels. Elles ne considèrent pas la suite des activités conscientes qui ont amené Spinoza à énoncer les « modes » et les « attributs » mais elles se portent sur le *sens* objectif, sur le *contenu* de l'activité psychique. N'empêche que ce contenu est inintelligible sans la conscience. Non seulement, il faut admettre avec Erdmann que le caractère de Néron, que les luttes intimes de Luther, que la volonté de Napoléon ont une très grande importance pour l'histoire et le génie intuitif de Faraday pour la science, mais il faut concéder que la compréhension d'un contenu objectif de pensée, d'une inscription, d'un document, suppose une pénétration dans la conscience d'autrui. Le « sens » d'une théorie, la « signification » d'un texte est un contenu de conscience ; non certes toute l'activité psychique concrète, mais un aspect abstrait, peut-être le plus important d'un processus conscient. Il en est de même de l'aspect supra individuel des manifestations culturelles. Laissons de côté le problème métaphysique du fondement transcendant des phénomènes : la science n'a qu'à constater. Lorsqu'elle traite

1) H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, p. 6.

2) H. Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, pp. 181 et sv.

du christianisme ou de la croyance en Dieu, elle abstrait d'innombrables activités de conscience individuelles multiples, un contenu psychique objectif. Au fond, le sens du mot psychologie est à élargir : la psychologie n'étudie pas seulement les activités conscientes en tant qu'activités exprimables par des lois mais elle vise à comprendre scientifiquement ce qu'est la « vie consciente », ce que veut dire la présence d'un contenu dans la conscience [1]).

Quant à la méthode, la division proposée se justifie tout aussi bien. *Toutes* les sciences du réel partent de l'observation. Même l'histoire observe, dans le sens le plus large, grâce aux documents qu'elle analyse. Or, toute expérience se divise en externe et en interne suivant qu'elle se dirige sur le contenu-objet ou sur le sujet lui-même. D'après cela, la méthode d'observation se divisera en méthode des sciences naturelles et méthode des sciences de l'esprit.

Tout le monde admettra que l'observation sensible est la méthode fondamentale des sciences de la nature et l'observation de soi-même, la méthode de la psychologie. Il s'agit plutôt de montrer ici que l'observation interne est aussi à la base de toutes les sciences de la culture. La compréhension d'autres personnalités religieuses, artistiques, politiques, comme de courants d'ordre culturel ou de créations humaines de n'importe quel genre, n'est possible que fondée sur la connaissance intime d'objets et de connexions psychiques, connaissance, qui en dernière analyse repose sur l'observation de soi-même. Nous comprenons le mieux les caractères et les manifestations culturelles apparentés à des états que nous avons éprouvés nous-mêmes. C'est grâce à l'expérience interne que nous connaissons les autres hommes. Contrairement à ce que croît M. Scheler, qui pense entrer directement dans la conscience d'autrui [2]), c'est par analogie avec nos états psychiques que nous comprenons ceux des autres.

Il ne suffit pas, toutefois, de revivre et de ressentir des processus psychiques étrangers : pour qu'il y ait connaissance scientifique, il faut que, grâce à l'observation méthodique de nous-mêmes, nous puissions « constater » et « analyser » scientifiquement ce que nous constatons (das Nacherlebte). En d'autres termes, l'observation interne doit examiner les phénomènes de conscience au point de vue de leur existence et de leur essence (Dasein und Sosein). Elle constate p. ex. *que* telles activités, tels désirs, tels sentiments

1) Becher parle, en conséquence, de « *abstrakt psychische Realobjekte* ».

2) Scheler, *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*... Halle, 1913, 2e éd., Bonn, 1923. Voir *Revue Néo-Scol.*, mai 1927.

apparaissent dans le sujet : elle apprend que la tyrannie accroît et renforce l'amour de la liberté. Mais elle fait connaître aussi quelles sont les *propriétés essentielles* du sentiment religieux, du besoin de justice, de la fierté nationale. Toutes les sciences culturelles supposent par conséquent l'union de ces deux sortes d'observation.

Comment, d'autre part, pouvons-nous entrer dans la conscience étrangère ? Grâce à la méthode du signe physique. Il est superflu de rappeler que, grâce à des modifications physiologiques, à des jeux d'expression, à des paroles surtout, nous comprenons ce qui se passe dans la conscience des autres. Mais il est à remarquer que tout ce dont les sciences culturelles s'occupent peut être considéré comme signe sensible d'une activité psychique ; un os, une trace de foyer, un simple silex ont leur importance pour nous faire pénétrer dans la vie psychique d'autres humains et d'autres sociétés. Grâce à la multiplication des signes et à une analogie de plus en plus précise, notre connaissance des consciences étrangères, soit individuelles, soit sociales, se perfectionne et se complique de plus en plus. « Par ces méthodes et par l'observation de nous-mêmes, nous apprenons comment les processus psychiques se déroulent, comment ils tiennent ensemble et s'influencent, comment l'un entraîne ou chasse l'autre. Nos propres expériences de la connexion des événements psychiques nous servent alors à enrichir et à préciser la connaissance des autres : par là, nous arrivons même à deviner des états et des contenus qui ne s'expriment par aucun signe et qui souvent s'efforcent de rester cachés à notre regard » [1]).

En résumé, toutes les sciences du réel sont basées sur l'expérience. Les sciences naturelles emploient surtout l'observation externe, quoique l'observation interne puisse leur être d'un grand secours, p. ex. pour la physiologie des sens. Les sciences de l'esprit, tant psychologiques que culturelles, s'appuient surtout sur l'observation interne. Celle-ci n'exclut pas l'expérience externe et n'enlève rien à l'importance de la méthode des signes physiques. Grâce à l'observation externe nous apprenons à connaître scientifiquement les objets naturels et grâce à l'observation interne les

1) Becher, *o. c.*, p. 120. Sur tout ce qui précède, voir Becher, pp. 116-125. Et aussi : B. Erdmann, *Erkennen und Verstehen*. E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur Geisteswissenschaftlichen Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften*. Gieszen, 1904. *Psychologie des Jugendalters*, 6e Aufl. Leipzig, 1926 (I chapitre : *Méthode de la psychologie)*. — Les œuvres de W. Dilthey, et *Die Eigenart des Geistigen*, d'Erismann. Leipzig, 1924.

objets des sciences de l'esprit. La division des sciences semble ainsi fondée, quant à l'objet et quant à la méthode [1]).

VI. — Quelques réflexions

Sans vouloir critiquer dans le détail les assertions de Rickert et de Becher, nous pouvons essayer de dégager de leurs efforts et de leurs thèses quelques conclusions d'ordre général.

Il semble, en premier lieu, que la conception strictement positiviste de la science soit dépassée pour toujours non seulement par ces deux auteurs mais par de très nombreux penseurs qui s'y rattachent. Certes, la science positive reste l'idéal, mais la science positive ne se réduit pas à une connaissance de lois générales exprimables en fonctions mathématiques. L'homme est plus qu'un composé chimique et la science de l'homme ne peut se réduire à celle de la matière en mouvement. A côté des phénomènes extérieurs s'imposent à nous des phénomènes psychiques d'un autre ordre. Il faut renoncer par conséquent à vouloir ramener les sciences psychologiques, morales et sociales à la physique et aux mathématiques.

Dans cette réaction contre le positivisme, l'histoire joue un rôle privilégié. Qu'on l'appelle, avec Troeltsch, la connaissance critique des productions et de la vie intime des âmes humaines, comprises grâce à des analogies avec notre monde contemporain ou qu'on lui donne avec Frischeisen-Köhler comme objet, l'homme agissant, qui pose des valeurs, et ses œuvres, dans lesquelles il tend à réaliser ces valeurs [2]) ; qu'on s'efforce de comprendre l'histoire en fonction d'un monde objectif de valeurs morales et esthétiques, qui s'impose à la raison humaine ou en fonction des processus psychiques, il reste toujours que la connaissance de l'homme dans son activité proprement humaine conditionne en dernière analyse la science historique. Entre Rickert et Becher, il n'y a pas d'opposition irréductible. Becher entend l'homme dans toutes ses activités, y compris, évidemment, les activités supérieures informées de vérité, de bonté, de beauté ; Rickert ne prend en considération que l'activité

1) Becher étudie ensuite cette division au point de vue des principes fondamentaux de la connaissance (Enkenntnisgrundlagen), pp. 216 à 317. L'exposé de cette partie de son ouvrage n'entre pas dans l'objet que nous nous sommes proposé.

2) Troeltsch, *Uber den Begriff einer historischen Dialektik. Histor. Zeitschr.*, 1919, p. 337. Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*. Leipzig-Berlin, 1912, p. 187. Voir Becher, p. 192.

collective en ce qu'elle a de proprement spirituel : le besoin de se conformer à un ordre idéal de valeurs universelles perçues ou du moins perceptibles par la raison.

Qu'on ne dise pas que l'histoire ainsi comprise, restera nécessairement dans le subjectif. Il est possible — ne l'oublions pas — d'atteindre une connaissance objective de la conscience humaine commune à tous les hommes, ou aux membres d'une race déterminée, ou aux sujets multiples d'un type humain. Grâce à cette connaissance, peut-être plus intime, plus profonde, plus vraie que la connaissance du monde extérieur, parce que fondée sur l'expérience immédiate de soi-même, on peut atteindre l'objectivité tout aussi bien en histoire qu'en physique.

La classification des sciences proposée par Becher, étant admise, il semble naturel de mettre la psychologie à la base des sciences de l'esprit, à peu près de la même façon qu'on met les mathématiques à la base de plusieurs sciences naturelles. Un écueil à éviter ici est la généralisation hâtive. Si l'on ne mettra jamais l'histoire en formules algébriques, il est bien à croire que la géographie et la botanique non plus ne seront jamais constituées de lois mathématiques. Admettons toutefois que la physique et même la chimie s'expriment en rapports fonctionnels : est-ce à dire que ces sciences s'identifient aux mathématiques ? Nullement : mais elles ne seront pleinement intelligibles que grâce à l'expression numérique des qualités et aux rapports clairs qui s'ensuivront.

Il en est plus ou moins de même pour la psychologie considérée comme science fondamentale des sciences de l'esprit. L'histoire, l'économie politique, les théories esthétiques ne seront jamais la même chose que la psychologie, mais elles ne se constitueront pas en sciences parfaites sans la connaissance scientifique de la conscience humaine individuelle et collective. De fait, les spécialistes des sciences dites morales, font usage de leurs connaissances psychologiques : celles-ci sont empiriques et celles du bon sens. Le tout sera de fonder les sciences de l'esprit sur des bases *psychologiques* plus scientifiques de la même façon que le physicien, mutatis mutandis, essaie d'exprimer ses constatations d'altérations qualitatives en *nombres*.

La classification des sciences suscite d'autres réflexions encore. Même les sciences, dites de l'individuel, sont des sciences abstraites, puisqu'elles ne considèrent jamais qu'un côté « intéressant » de la réalité. Dans ces sciences le général est lui aussi d'importance. D'après Rickert, c'est par rapport à des valeurs universelles que les choses concrètes ont un sens défini et bien

particulier. On pourrait peut-être ajouter que c'est toujours en fonction d'une connaissance de la conscience humaine « en général », connue par élargissement de la conscience de soi, que les individus historiques seront à comprendre dans leur personnalité et leurs actes. Les notions d'individuel et de général, quoique toutes deux abstraites, doivent être étudiées et approfondies. Ce n'est pas en répétant béatement d'anciennes formules, ou en rejetant l'histoire comme science, ou en se cramponnant à la conception positiviste de la science des lois, que les problèmes soulevés par ces notions, seront résolus.

Une des conséquences les plus importantes de la division proposée des sciences, sera d'attirer l'attention sur le concept de loi scientifique. Admettons la thèse vague et provisoire que la loi exprime un rapport régulier entre deux phénomènes. Ces phénomènes peuvent être d'ordre naturel ou d'ordre psychique, ils peuvent être simples ou complexes. S'il s'agit de phénomènes naturels physiques, il y a des chances qu'ils puissent être mesurés et que la loi s'exprime par une formule mathématique ; au contraire, s'il est question d'événements psychiques, n'ayant qu'une certaine intensité, la loi ne sera jamais adéquatement un rapport entre nombres [1]). De plus, si la loi relie deux phénomènes absolument simples, il est très probable que le rapport régulier qui les unit soit tout à fait nécessaire et universel ; plus les phénomènes deviendront complexes, moins la relation s'imposera comme générale, puisque la complexité même rendra possible l'intervention de multiples facteurs et par conséquent des exceptions plus ou moins nombreuses.

Or, pour les phénomènes où la conscience humaine se manifeste, la complexité devient de plus en plus grande, qu'on admette ou non l'existence métaphysique de la liberté. Une loi reliant deux phénomènes d'ordre humain (disons avec Rickert, d'ordre culturel), n'aura jamais la même valeur qu'une loi reliant deux phénomènes naturels simples. Il est donc illicite de concevoir p. ex. la loi de l'offre et de la demande comme une loi naturelle pure et simple, puisque cette loi unit deux phénomènes dans lesquels la conscience humaine avec ses besoins instinctifs et raisonnés des choses nécessaires et superflues joue le grand rôle. D'après les circonstances psychologiques, cette loi sera susceptible de variations. De même les statistiques portant sur des phénomènes naturels ne peuvent

1) Voir p. ex. ce que vaut la loi de Weber-Fechner. Comment réduire à des formules mathématiques, les lois d'association ?

pas signifier la même chose que celles qui portent sur des phénomènes psychiques : elles ne peuvent être saisies dans leur juste valeur que par celui qui connaît l'homme et ses variations.

L'erreur du positivisme est de réduire l'homme à une chose purement physique et la connaissance de l'être psychique à celle d'un phénomène inorganique. C'est à cause de cette erreur initiale que le positivisme ramène au même type les lois chimiques et les lois sociales, qu'il refuse de voir dans l'homme autre chose que des instincts déterminés plus ou moins réductibles aux mouvements mécaniques ; qu'il ferme les yeux aux activités supérieures, telle la réalisation dans la civilisation d'un ordre objectif de valeurs immuables perçues ou du moius perceptibles par la raison. De plus le positivisme s'imagine à tort que la science se borne à extraire des lois générales et il oublie qu'elle vise avant tout à connaître la réalité concrète dans sa totalité complexe : en un mot, il est basé sur une erreur et sur un postulat.

Tout cela n'entraîne pas que les sciences de l'esprit bannissent de leur domaine les méthodes des sciences naturelles. Comme Becher le remarque, l'observation est à la base de toutes les sciences du réel : il s'agit plutôt de voir ce qui *caractérise* les méthodes de chacun des groupes de sciences. Or, toutes les sciences de l'esprit, psychologiques ou culturelles, sont conditionnées par la connaissance scientifique de l'homme. Parmi elles, les unes font un usage plus grand des méthodes des sciences naturelles que les autres : l'économie politique p. ex. tenant grand compte des produits purement matériels sera une science moins spirituelle que l'histoire de la civilisation ou l'histoire de la philosophie. N'empêche qu'en dernière analyse, les lois de l'économie politique ne seront compréhensibles que par rapport à des sujets humains, tendant à satisfaire leurs instincts vitaux, la faim et la soif, non en tant que composés chimiques ni même en tant qu'animaux, mais en tant qu'êtres doués de conscience humaine.

C'est pour la même raison que la psychologie *expérimentale* n'est pas du tout le dernier mot de la psychologie scientifique tout court. Wundt le disait déjà avant 1900, et ses idées ont porté de nombreux fruits. Les analyses de Dilthey se révèlent capables d'être fondées et interprétées scientifiquement[1]). L'expérimentation et la méthode des statistiques, dit Becher, sont de puissants adjuvants

1) Voir, p. ex., E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*. Leipzig, 1926. On pourrait très bien compléter les idées de Becher sur la méthode des sciences de l'esprit par les idées très intéressantes de Spranger sur la méthode de la

méthodiques de la psychologie, mais elles ne la caractérisent pas. Ce sont deux moyens de connaître des phénomènes, mais ce ne sont pas les seuls ni les plus importants. Certaines sciences se constituent sans l'expérimentation : celle-ci n'est donc pas une méthode *essentielle* à la science. D'autres emploient les statistiques, sans entrer pour cela dans le groupe des sciences de la conscience : les tests ne sont donc nullement caractéristiques de la psychologie.

Il semble, à la suite des nombreux écrits qui se succèdent sur ces questions, que la logique des méthodes devient de plus en plus complexe. Les termes objet, concept général et concept individuel, définition, division, observation, loi, induction ont des sens divers qu'il s'agit de distinguer soigneusement, sous peine de réduire arbitrairement les sciences au même type et de faire ainsi des confusions malheureuses. C'est là une constatation, évidemment très simple, mais justement, parce qu'elle est si simple, facilement perdue de vue.

Quant au caractère provisoire de la représentation scientifique, non seulement de la nature mais aussi de l'histoire et de la culture, il éclate de plus en plus. Nous ne connaissons pas et nous ne connaîtrons jamais la réalité dans son entièreté. Ce sont là des thèmes connus pour ce qui concerne les sciences naturelles : ils doivent s'appliquer aussi aux sciences historiques, psychologiques, culturelles : le tout d'un fait historique et d'une personnalité, même connus par la critique la plus positive, nous échappe à jamais. Notre science, puisqu'elle ne considère que des aspects abstraits des choses, sera toujours conventionnelle et fictive, *si nous la considérons comme connaissance du réel complet.* Que les mots ne nous effrayent pas : nous ne disons nullement que la science *fausse* le réel ou qu'elle en est une représentation subjective : elle peut très bien être une connaissance appauvrie et perfectible du monde, ayant un certain fondement dans les choses.

Ce sont là des problèmes logiques et critériologiques que nous nous bornons à signaler. Ces réflexions ne prétendent pas être des solutions et ces idées n'épuisent nullement la matière. Souvent la philosophie pose plus de questions qu'elle ne donne de réponses. C'est déjà beaucoup, pour l'homme, que de s'étonner.

E. De Bruyne.

Verstehens- et de la Strukturpsychologie. Spranger, dans les pages auxquelles nous faisons allusion, résume brièvement ses travaux antérieurs et insiste sur le caractère objectif d'une science qui cherche à pénétrer le sens de la connexion des événements psychiques, sens qui est ce qu'il est, indépendamment de nos considérations subjectives.

VI

BULLETIN DE LITTÉRATURE ARISTOTÉLIQUE

1. Editions et études sur le texte. — Dans la *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana* deux ouvrages du *Corpus* aristolélicien, dont l'édition était en préparation dès avant 1914, n'ont pu voir le jour que plusieurs années après la fin de la guerre. C'est d'abord la collection de *Problèmes* attribuée à Aristote [1]), qu'un savant de renom, Ruelle, avait entrepris d'éditer à nouveau. Son travail était déjà fort avancé, quand la mort vint l'arrêter en 1912. Hermann Knoellinger, qui s'était chargé de le mener à bonne fin et avait même livré quelques pages de texte à l'impression, ne devait pas non plus achever son œuvre : il périt à la guerre. L'édition parut enfin par les soins de J. Klek, qui, étant entré en possession des papiers de ses prédécesseurs en 1920, put heureusement terminer la tâche qu'il avait assumée. Tâche difficile et délicate, sans doute, car, comme il s'agissait uniquement pour lui de mettre au point l'œuvre de ses devanciers et de lui donner le dernier fini, il n'avait plus les mains entièrement libres.

Dès l'origine, en effet, Ruelle semble avoir marqué de son empreinte personnelle l'édition tout entière, tant par la direction dans laquelle il paraît l'avoir engagée, que par l'importance matérielle de la contribution qu'il y apporta. On lui doit notamment une collation nouvelle et complète du ms. Y[a] (xe s.), le meilleur et le plus ancien de tous ; puis encore, la découverte du *Parisinus Biblioth. Nation.* 1865 (A[p], xve s.), auquel toutefois il a accordé une importance exagérée, de l'avis de J. Klek. — Pour le reste, celui-ci a noté dans l'apparat critique toutes les conjectures de ses deux prédécesseurs, les leçons reçues par eux mais rejetées par lui, ainsi que les lectures douteuses ou contestables de Ruelle. La part de Knoellinger n'apparaît pas autrement dans l'édition. Quant

1) *Aristotelis quae feruntur Problemata physica*, edidit Carolus Aemilius Ruelle, recognovit Hermannus Knoellinger, editionem post utriusque mortem curavit praefatione ornavit Iosephus Klek. Lipsiae, Teubner, 1922; un vol. in-16 de xvi-318 pp.

à J. Klek lui-même, il a soumis, nous dit-il, l'ensemble du texte à une revision nouvelle, en tenant compte des études publiées dans l'intervalle ou négligées par les premiers éditeurs ; il est l'auteur exclusif de la préface critique qui précède le traité.

Le texte est basé principalement sur les mss. Y^a X^a C^a de Bekker, dont toutes les leçons sont notées, ainsi que celles du cod. A^p. Ils se distribuent en deux groupes : Y^aC^a et X^a ; A^p dérive d'un archétype à texte composite, où les traditions de ces deux groupes étaient déjà mélangées. Les autres mss. secondaires, assez nombreux, énumérés ou décrits dans la préface n'ont pas été utilisés directement mais seulement à travers les travaux des critiques qui s'en sont servis dans leurs études sur des passages détachés. Il a été tenu compte dans une large mesure de la remarquable traduction latine de Théodore de Gaza et de la tradition, pour une part indépendante de nos mss., qu'elle représente. Les anciennes éditions ont été mises aussi à profit, avec les mss. perdus sur lesquels elles s'appuient parfois explicitement (Sylburg). Enfin, les corrections et conjectures dues aux éditeurs et critiques plus récents, ont été relevées soigneusement; une partie en a passé dans le texte, avec indication de leur origine dans les notes; les autres, les principales du moins, sont simplement mentionnées dans les annotations au bas des pages.

Arrivée à son terme après tant de vicissitudes, la nouvelle édition des *Problèmes* marque un progrès incontestable vis-à-vis de celles qui l'ont précédée au XIXe siècle (Bekker 1831 et 1837 ; Bussemaker dans l'éd. Didot, vol. IV, 1878). Rien que la liste des erreurs de lecture de Bekker, donnée p. V de la préface, suffirait à le faire voir. Mais il y a plus et mieux : on est vraiment en présence d'un travail répondant aux exigences scientifiques de notre époque et mené suivant les principes d'une saine critique. On ne veut pas affirmer par là qu'on soit déjà en présence d'une édition parfaite ; loin de là même. Pour y parvenir, l'étude des témoins de la tradition devrait être encore poussée bien plus avant. Il faut avouer d'ailleurs que ce que nous en connaissons, laisse peu d'espoir de remonter à un texte entièrement satisfaisant. Tel qu'on peut le reconstituer au moyen des meilleurs mss., il demande encore des corrections dans une mesure si large, que la conjecture y a nécessairement une part trop grande. Signalons toutefois à ce propos un certain nombre de corrections nouvelles, souvent intéressantes, proposées par M. E. S. Forster dans sa traduction anglaise des *Problèmes* mentionnée ci-après, et qui complètent de façon heureuse l'œuvre des derniers éditeurs.

Ruelle avait préparé un index, pour lequel J. Klek n'a que des paroles de louange, mais qu'il a cru devoir ramener à des proportions plus réduites. Tout en ignorant ce qu'il a pu supprimer, on regrettera ce procédé, car d'une façon générale il est indiscutable qu'un relevé de ce genre a de la valeur dans la mesure où il est complet et méthodique. Fort heureusement celui qui nous est offert constituera encore malgré ses amputations un précieux instrument de travail. C'est un *Index continens nomina propria et verba memorabilia inprimis ad physicam, medicinam, musicam pertinentia* et il n'occupe guère moins de 9 pages à deux colonnes de texte très petit. Les travailleurs, sans doute, lui feront le meilleur accueil ainsi qu'aux notes mêlées à l'apparat critique, où sont mentionnés les passages parallèles ou voisins des œuvres d'Aristote, les emprunts au moins probables faits à d'autres auteurs, et quelques autres particularités de même ordre.

La collection Teubner s'est enrichie également d'une édition des *Topiques,* dans laquelle le *De sophisticis elenchis* figure comme livre IXme [1]). Préparée de 1912 à 1914 par J. Strache, qui périt à la guerre, elle a vu le jour grâces aux soins de M. M. Wallies, qui a revu le travail presque achevé de son prédécesseur, en se contentant d'en modifier par-ci par-là quelques détails. Les additions et les changements dus au dernier des deux éditeurs sont d'ailleurs chaque fois indiqués, de sorte que la part qui revient à chacun d'eux dans le travail global est facilement discernable. De plus, M. Wallies a consacré un article spécial à justifier les corrections apportées par lui (ou dans quelques cas par Strache) au texte établi par ses prédécesseurs [2]). Une bonne part d'entre elles s'imposent ou sont du moins sérieusement fondées ; elles ont d'ordinaire trouvé place dans le texte de l'édition nouvelle ; d'autres paraissent plus osées et ne figurent que comme conjectures dans l'apparat critique. Toutefois certaines additions, assez étendues, destinées à combler des lacunes probables, ont eu un meilleur sort et ont été admises — entre crochets — dans le texte ; il semble que cette faveur n'est pas toujours justifiée.

1) *Aristotelis Topica cum libro de Sophisticis Elenchis* e schedis Ioannis Strache, edidit Maximilianus Wallies (Biblioth. script. graec. et rom. teubneriana). Lipsiae, Teubner, 1923. Un vol. in-16 de xx-252 pp.

2) Max Wallies (Berlin-Pankow), *Textkritisches zu der aristotelischen Topik und den sophistischen Widerlegungen.* Philologus, Bd. LXXVIII (N. F. Bd. 32). Leipzig, 1923, pp. 301-329.

J. Strache n'a pas cru devoir se livrer à une collation nouvelle des mss. utilisés par Bekker et surtout par Waitz, ni d'étendre encore ce matériel déjà considérable. Mais il s'est efforcé d'en faire un usage plus rationnel en instituant un classement des mss. et en rapprochant les résultats de ce classement des données de la tradition indirecte, surtout des traductions latines. Il est arrivé ainsi à établir l'existence de deux recensions distinctes, représentées par deux familles de manuscrits. La première qui fournit le texte de loin le meilleur, comprend les codd. A et B (IXe-Xe siècles) de Bekker ; l'autre a pour témoins le cod. C (Xe s.) et les mss. plus récents uDT de Waitz. Les autres mss. utilisés par lui ont un texte composite, emprunté tantôt à l'une tantôt à l'autre recension ; ils sont d'ailleurs relativement récents aussi.

La seconde recension est représentée aussi par la version latine courante au moyen âge et par celle mise sous le nom de Boèce. En outre, elle est appuyée en général par les indications que fournissent le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur les *Topiques* (édité par M. Wallies en 1891) et les commentateurs byzantins du même traité, dont M. Wallies a pu utiliser des copies manuscrites. Pour *Soph. El.*, le Commentaire de Michel d'Ephèse (ed. Wallies, 1898) et la paraphrase de Sophonias (*Anonymi... paraphr.*, ed. M. Hayduck, 1884), sans s'accorder entre eux, se rapprochent, au contraire, tour à tour des mss. de l'une et de l'autre famille. La seconde famille d'ailleurs est loin de présenter un texte unitaire : il est contaminé, tout d'abord, en maints endroits, par celui de la première recension ; mais, à part cela, les quatre mss. témoins ont nombre de leçons divergentes ; ces divergences sont même souvent très fortes, bien plus notables que celles qui séparent en général les deux recensions du texte, prises à l'état pur.

Dans ces conditions, les éditeurs ont eu la tâche relativement facile de s'en tenir en gros à l'autorité des codd. AB. Ils ne s'en sont écartés que là où ces mss. ont un texte évidemment défectueux, ou bien dans les cas où la critique interne tend à montrer que des leçons meilleures ont été conservées par certains représentants de la seconde famille. Mais, en l'occurrence, — et c'est le plus grave reproche qu'il y ait lieu de faire aux éditeurs, — ils ont accordé encore une valeur trop grande à la seconde recension, à raison de l'ancienneté qu'ils lui attribuent sans preuves suffisantes. Ils la font remonter au moins jusqu'au début du VIe siècle de notre ère, étant donné que la version de Boèce s'y rattache de façon évidente. Mais, au sujet des origines de cette version attribuée à Boèce, J. Strache aurait déjà dû être mis en défiance par le fait, connu

depuis longtemps, qu'aucun ms. n'en a été retrouvé jusqu'ici ; il était excusable toutefois en quelque mesure d'avoir ignoré les travaux sur la question publiés avant 1914 dans des revues ou des ouvrages assez spéciaux. L'excuse ne vaudrait plus, dès que les résultats de ces travaux auraient pénétré dans les manuels classiques. Or, déjà en 1915, M. Baumgartner les consignait dans la 10e édition du volume II du *Grundriss* d'Ueberweg (p. 190). La version latine des *Analytiques,* des *Topiques,* des *Soph. El.*, qui figurent dans les éditions de Boèce, ne serait autre, nous dit-on, que la traduction de Jacques de Venise, de l'an 1128, revue et ramenée à une forme plus châtiée par les éditeurs. Je sais bien que, depuis lors, cette explication a été contestée pour des raisons sérieuses. Mais nul n'a songé à restituer à Boèce lui-même les versions éditées sous son nom ; au contraire, s'il est un point sur lequel les savants qui ont discuté la question, sont d'accord, c'est que ces versions, dérivées probablement de quelqu'une des traductions antérieures quelle qu'elle soit, ont subi de la part des éditeurs une revision complète. Dès lors, elles n'ont plus davantage d'autorité que les mss. les plus récents, présentant le texte le plus composite. Elle n'ont d'autre valeur que le travail d'un éditeur, d'ailleurs intelligent et perspicace, qui a puisé à des sources diverses, mais sans nous renseigner sur ces sources elles-mêmes et sur la manière dont il les a utilisées. L'ancienneté de la seconde recension des *Topiques* reste donc à prouver; à défaut de la traduction authentique de Boèce, le texte lu par Alexandre nous est connu sans doute d'une façon trop fragmentaire pour fournir les bases d'un argument suffisant. On ne peut que regretter que M. Wallies ait totalement négligé l'ensemble de ces données, qu'il n'était guère permis d'ignorer. En en faisant usage, il eût pu compléter de façon heureuse le travail de J. Strache et le corriger plus sûrement, quand il y avait lieu.

La collation faite par Waitz des mss. qu'il a ajoutés à ceux de Bekker, a souvent été incomplète, sans qu'on sache toujours jusqu'où il l'a poussée. Les éditeurs récents n'en ayant pas fait de collation nouvelle, il en résulte quelque incertitude touchant la signification exacte des notes de l'apparat critique, quand la leçon de certains mss. n'est pas mentionnée. En l'absence de toute indication positive, on en est réduit à ignorer si, dans ces cas-là, les éditeurs ont voulu marquer l'accord des mss. passés sous silence avec le texte de l'édition, ou bien si ce silence est un aveu d'ignorance au sujet des leçons omises.

Malgré ces critiques, — dont il ne faut pas d'ailleurs exagérer

la portée pratique, — on doit être reconnaissant à MM. Strache et Wallies de l'édition qu'il nous ont donnée des *Topiques*. C'est une œuvre d'une réelle valeur, qui marque certainement un progrès vis-à-vis du travail très apprécié de Waitz.

D'autre part, on doit constater avec regret que la maison Teubner, malgré sa vieille réputation scientifique, s'est refusée, pour des raisons d'économie, à imprimer au complet l'index préparé, au prix de grands labeurs par M. Wallies. C'eût été un précieux instrument de travail pour l'étude de la dialectique aristotélicienne ; joint à l'édition du texte, il en eût rehaussé de beaucoup la valeur. On doit se contenter actuellement d'un *Index nominum,* soigneusement dressé d'ailleurs, mais qui occupe moins de deux pages.

Faisant suite à une étude de 1917 signalée dans un précédent bulletin [1]), W. Jaeger a publié en 1923, dans les comptes rendus de l'Académie de Berlin, une série de notes critiques sur le texte de la *Métaphysique* [2]). Fidèle à sa méthode, il essaie de remonter au delà de l'édition-type byzantine représentée par nos mss. (y compris le *Vindobonensis* phil. graec. 100, collationné en entier), en s'appuyant sur les traces que les meilleurs d'entre eux portent encore d'une recension plus ancienne. Ne limitant plus, cette fois, ses investigations aux cinq premiers livres du traité, mais les étendant à tous et particulièrement aux deux derniers, il ne peut plus guère recourir aux indications précieuses du commentaire authentique d'Alexandre. De valeur bien inférieure, sans doute, la continuation de pseudo-Alexandre n'en a pas moins fourni mainte donnée utile à l'auteur qui a tiré parti de cette source secondaire de la manière la plus heureuse. Toute l'étude de M. Jaeger est remplie d'ailleurs de suggestions et de conjectures pour le moins intéressantes. M. Ross en a adopté environ la moitié dans la remarquable édition qu'il a publiée en 1924 de la *Métaphysique* et dont il sera question plus loin sous la rubrique Commentaires. A propos du passage I, 2, 1053 b 29-38, M. Jaeger accorde trop d'importance au ms. de Vienne ; la leçon qu'il a cru y découvrir était déjà lue par Bekker dans T ; on la trouve dans les anciennes éditions (aldine, isengrinienne, sylburgienne) ; elle a servi de base aux traductions latines (vulgate du XIIIe s., Bessarion).

1) *Rev. néo-scol. de Phil.*, XXVI (1924), p. 226.

2) Prof. Dr. Werner Jaeger, *Emendationen zur aristotelischen Metaphysik*, Sitzungsber. der Pr. Akad. der Wissensch. Philos.-histor. Kl., 1923, XXXIV, pp. 263-279.

Parmi les apocryphes du *Corpus* aristotélique, le petit traité *De Mundo* n'est pas même un produit pur de l'Ecole péripatéticienne, dont les doctrines s'y trouvent amalgamées avec celles du Portique. Néanmoins, c'est bien à cette place qu'il convient de relever les travaux qui portent spécialement sur le texte de cet ouvrage, puisque, à partir d'une certaine date, il a partagé la fortune des écrits authentiques d'Aristote.

M. W. L. Lorimer, de l'Université d'Edimbourg, qui prépare une édition du traité, l'a fait précéder de deux études très fouillées sur la tradition du texte dans son ensemble et dans ses détails [1]).

La première en date, d'allure plus générale, contient un exposé de l'état et de la valeur de la tradition. On a d'abord un relevé aussi complet que possible des mss. connus. Alors que Bekker n'en avait utilisé que 16, M. L. n'en énumère pas moins de 76, qui s'échelonnent du XIIIe au XVIe siècle, et au rang desquels il met l'édition des Aldes de 1497. Suit un essai de classification, qui mène à la distinction de quatre groupes de valeur à peu près égale, à l'exception de l'un d'eux constitué par le seul cod. F (*Laur.* 87, 16) d'autorité moindre. Le classement est rendu malaisé par le grand nombre de « voies de traverse » *(cross-cuts)* qui, selon l'expression de l'auteur, relient entre eux les divers groupes et les sous-groupes à l'intérieur de chacun d'eux. En d'autres mots, la caractéristique de la tradition du traité est l'enchevêtrement qu'on y constate par suite de la contamination mutuelle des mss., qui sans cela pourraient se distribuer en familles mieux tranchées. La conclusion qui s'en dégage, c'est qu'il y a lieu de suivre une méthode fort électique dans la constitution du texte.

La tradition indirecte, qui n'est guère moins importante que la tradition directe, est ici particulièrement riche. Les extraits de Stobée couvrent près des deux tiers du traité. On possède en outre cinq versions différentes, toutes intéressantes à des titres divers. La paraphrase d'Apulée est en général trop libre pour fournir des indications certaines sur le texte qui y a servi de base, mais, par contre, elle constituerait un *terminus ante quem* précieux pour dater le traité, si son authenticité était mieux assurée. La version armé-

1) W. L. Lorimer, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle « De Mundo » together with an Appendix containing the Text of the Medieval Latin Versions* (St. Andrews University Publications, No. XVIII). Humphrey Milford, Oxford University Press, London, Edinburgh, etc., 1924; un vol. in-8° de x-95 pp.; — *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle « De Mundo »* (même collection, No. XXI). Ibid., 1925; un vol. in-8° de x-148 pp.

nienne, dont le texte est malheureusement dans un état pitoyable, est attribuée soit au ve, soit au VIII-IXe siècle. Plus importante est la version très littérale en syriaque, due au célèbre traducteur Sergius de Ras-ain († 536) ; elle est conservée dans un bon ms. du VIIe siècle. Il y a enfin deux traductions latines médiévales, du type absolument littéral, datant au plus tard du XIIIe siècle. L'une d'elles, inconnue jusqu'ici et inédite, est anonyme ; inférieure à l'autre, elle paraît à ce titre plus ancienne ; certains indices d'ordre externe permettent à M. L. de conclure qu'elle fut faite selon toute probabilité pour le roi Manfred de Sicile par un associé de Barthélemi de Messine. — L'autre version, imprimée déjà dans l'édition latine d'Aristote publiée à Venise en 1496, est due d'après l'indication d'un ms. à un certain *Nicholas siculus,* qui l'aurait effectuée à Paris. Il est d'ailleurs difficile d'identifier ce traducteur avec un personnage connu de l'époque. M. L. donne en appendice le texte des deux versions, celui de la première d'après les 4 seuls mss. connus, celui de la seconde d'après 13 mss. y compris l'édition de 1496. C'est une contribution de valeur, non seulement au texte du *De Mundo*, mais à notre connaissance de la littérature philosophique du XIIIe siècle latin.

Un examen comparatif des données fournies respectivement par la tradition indirecte ancienne (à l'exclusion des versions latines médiévales) et par la tradition directe, mène l'auteur à des conclusions importantes touchant l'âge et la valeur de la tradition représentée par les mss. Malgré leur date relativement récente, ils semblent bien dépendre d'originaux antérieurs au texte de Stobée. Au milieu de la grande variété de leçons qu'ils présentent en maints passages, il est rare que le texte authentique ne se retrouve pas dans un ou plusieurs d'entre eux, parfois de date très tardive, mais ayant conservé par toutes sortes de voies détournées et à côté de corruptions évidentes, la leçon originale, absente des meilleurs mss. et ignorée apparemment des témoins les plus anciens. Dans ces conditions il y a moyen de reconstituer une recension presque parfaite en s'en tenant à un éclectisme prudent et éclairé, sans devoir recourir, sauf en de rares passages, à des corrections conjecturales du texte.

Ces conclusions générales se trouvent beaucoup renforcées par les études de détail qui remplissent la majeure partie du second travail consacré par M. L. au *De Mundo*. Recherches plus approfondies sur un groupe de mss. ou notes détachées de critique textuelle sur des passages choisis, ces études apportent sur des points secondaires quelques corrections aux vues émises dans le cahier

précédent ; mais, le plus souvent, elles font toucher du doigt et constater d'une manière presque palpable la solidité du système de l'auteur concernant les rapports généraux mutuels des divers témoins de la tradition. Il consacre quelque 70 pages aux particularités et à l'histoire du groupe le plus intéressant de mss., constitué par QZ de Bekker et l'aldine, rapprochés de trois autres mss. plus ou moins apparentés aux premiers. Ces recherches mènent à un tableau généalogique, trop compliqué pour ne point demeurer de valeur nécessairement hypothétique, mais qui a l'avantage de grouper sous une forme graphique claire des résultats en partie indiscutables. Les discussions de leçons appartenant à ce groupe, aussi bien que les notes subséquentes (pp. 72-122) destinées à fixer le texte de passages divers, sont des modèles du genre. L'auteur y met au service d'une critique fort avisée une érudition très étendue ; sa critique elle-même se fonde sur des données bien précises et appréciées d'ailleurs avec un rare bon sens.

A la fin du volume on trouve une demi-douzaine de courts appendices relatifs pour la plupart à des questions d'histoire littéraire (rapports du *De Mundo* avec d'autres écrits de la période hellénistique) ou à des problèmes d'ordre scientifique touchés dans le traité. Pour terminer, 4 pages d'index (grec et anglais), un peu trop succincts, trop réduits surtout pour faire soupçonner tout ce que ce petit livre contient de renseignements précieux sur les sujets les plus divers : particularités grammaticales et lexicologiques, détails sur les connaissances d'ordre géographique, météorologique, physique, astronomique, possédées par les anciens à diverses époques, clichés littéraires avec leur filiation probable et leurs transformations, etc., etc. — En un mot les deux études de M. Lorimer constituent, à tout point de vue, un travail de haute valeur, qui font augurer au mieux de sa future édition du *De Mundo*.

Une conclusion très nette d'ordre pratique se dégage en même temps de ses recherches approfondies portant sur un matériel considérable. Elles nous dévoilent la méthode à suivre dans l'établissement du texte des ouvrages mis sous le nom d'Aristote. Cette méthode, justifiée par l'histoire de la tradition, ne peut être qu'éclectique, mais d'un éclectisme raisonné, soumis lui-même à une méthode rigoureuse et dirigé dans les cas particuliers par des principes très fermes.

En 1926, M. H. Carteron a publié, dans la Collection Budé, une

édition avec traduction des quatre premiers livres de la *Physique* d'Aristote ; il en sera question sous la rubrique suivante.

2. Traductions et commentaires. — Au cours des quatre ou cinq dernières années, de bonnes traductions en l'une ou l'autre de nos grandes langues occidentales sont venues rendre plus accessibles un nombre respectable de traités d'Aristote. A côté d'elles, un seul commentaire scientifique est à signaler ; mais c'est l'œuvre capitale de toute la série. Dans cette revue je suis en gros l'ordre chronologique.

Pour commencer, une traduction italienne des *Réfutations sophistiques* par Mlle Emilia Nobile [1]). Traduction en général exacte et claire : les petites erreurs de détail que j'ai pu y relever et qui sont d'ailleurs plutôt rares, n'affectent pas la trame souvent subtile de l'exposé d'Aristote. Les mérites de cette traduction, en tant que simple traduction du texte, sont donc appréciables. C'est beaucoup ; mais c'est tout ce qu'il faut attendre de ce petit ouvrage. Les douze pages d'introduction ne nous renseignent pas sur le texte suivi, elles ne nous apprennent rien sur l'histoire et le caractère du traité. L'auteur y expose avec complaisance certaines de ses vues personnelles en philosophie et nous fait part des motifs d'ordre purement spéculatif qui l'ont amené à entreprendre cette traduction. C'est le désir de fournir l'occasion d'une vérification quasi expérimentale à une théorie du sophisme, suivant laquelle il se ramène toujours au syllogisme à quatre termes. Cette théorie, sans doute, ne manque pas de fondement, mais on doit se féliciter de ce que rien n'en ait transpiré ni dans la traduction ni dans les notes. Celles-ci d'ailleurs ont été à dessein réduites au minimum, quant à leur nombre et à leur étendue ; encore sont-ce parfois des réflexions, qui ne sont guère destinées à éclairer le texte. Quand on veut y trouver l'explication de quelque donnée d'ordre historique, on est exposé à tomber sur les bévues les plus inattendues. Ainsi l'allusion transparente à l'incommensurabilité de la diagonale du carré n'a pas été comprise du tout (p. 44, avec la note); la quadrature du cercle d'après Hippocrate est esquissée sous une forme à la fois sibylline et inexacte (p. 50, n. 1). D'une façon générale, l'érudition de Mlle E. N. paraît un peu courte. Elle connaît Waitz sans doute, mais l'utilise parcimonieusement, et pour le reste semble se limiter aux traductions de Barthélemy-Saint-Hilaire

1) *Aristotele. Elenchi sofistici* a cura di Emilia Nobile (Piccola Biblioteca filosofica). Bari, Laterza, 1923 ; un vol. in-12 de 106 pp.

et de Kirchmann, comme si depuis 1883, date du travail de ce dernier, la *Philosophische Bibliothek* ne n'était pas en grande partie renouvelée et n'avait pas publié récemment la traduction allemande de l'*Organon* par E. Rolfes (Le *De Soph. Elench.* est de 1922).

Après la *Métaphysique*, l'*Ethique*, la *Politique*, l'*Organon* tout entier, dont il a donné successivement des traductions appréciées, M. Eugène Rolfes a publié en dernier lieu celle des *Parva naturalia* [1]). Ce travail possède les mêmes grandes qualités, est sujet aux mêmes petits défauts, que les travaux analogues publiés antérieurement par l'auteur. On s'aperçoit immédiatement qu'on est en présence de l'œuvre d'un homme familiarisé de longue date avec les écrits d'Aristote ; la traduction est claire et aisée, et se distingue par une rigoureuse exactitude ; — ceci du moins dans l'ensemble, car l'interprétation de telle ou telle phrase plus obscure pourrait être sujette à discussion ou même impliquer un faux sens. Mais, en général, la fidélité à l'original sans être servile, arrive à serrer de très près la pensée de l'auteur. Les quatre pages d'introduction renseignent suffisamment sur la place des traités traduits dans l'ensemble des œuvres d'Aristote ; les commentaires et les traductions antérieures qui ont servi de guide au traducteur y sont brièvement mentionnés aussi, mais non le texte sur lequel est basée la nouvelle traduction (c'est, semble-t-il, celui de Bekker ; pourquoi pas plutôt l'édition plus récente et plus travaillée de Biehl?). Les notes sont rejetées à la fin du volume (pp. 123-156) ; malgré leur étendue, il est à craindre qu'elles ne fournissent pas au lecteur profane un fil conducteur suffisant pour lui permettre de bien saisir la signification de chacune des études détachées, formant la série des *Parva naturalia*. D'autre part, ces mêmes notes risquent de paraître superficielles et en partie superflues au spécialiste initié quelque peu à l'aristotélisme. Personne ne songera à reprocher à M. Rolfes d'avoir utilisé dans ses explications les excellents commentaires de saint Thomas et ceux de Sylvester Maurus ; mais on regrettera que cet emploi ait été trop exclusif et qu'il ait eu pour conséquence de présenter certaines doctrines d'Aristote sous un jour historiquement inexact. On constate, en effet, par endroits, dans les notes explicatives, qu'au péripatétisme original du Stagirite

1) Dr. Theol. Eugen Rolfes, *Aristoteles kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)* übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen (Philosophische Bibliothek, Bd. 6. Leipzig, F. Meiner, 1924); un vol. in-12 de x-158 pp.

s'est substitué subrepticement le péripétatisme plus évolué du système thomiste. Il est juste toutefois de remarquer que cette exégèse tendancieuse ne trouve d'application qu'à propos de points assez secondaires dans les traités envisagés. — Une bonne table analytique précède la traduction ; un bref index alphabétique termine le volume.

Les travaux qui précèdent, ne dépassent guère le niveau d'une bonne vulgarisation scientifique. Les deux imposants volumes, que M. W. D. Ross a consacrés à la *Métaphysique* [1]), ont une tout autre allure. Ils nous ramènent immédiatement au plan de la science tout court, et dans cet ordre ils constituent une contribution qui se classe d'emblée au premier rang.

Outre l'édition du texte, suivi d'un commentaire fort étendu, l'ouvrage comprend une introduction très détaillée, formée d'une série d'études du plus haut intérêt. Elle s'ouvre par l'examen du fameux problème de la structure de la *Métaphysique* (pp. xiii-xxxiii). Dans la solution qu'il en propose, M. Ross s'inspire largement des travaux de W. Jaeger, surtout de ses *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* de 1912, son *Aristoteles* (1923) [2]) n'ayant paru que quand les premières pages de l'Introduction à l'édition du traité étaient déjà à l'impression. Dans ce cas-ci l'inspiration n'exclut ni la critique ni surtout l'esprit critique. Des faits mis en lumière par W. Jaeger, M. Ross tire des conclusions notablement plus modérées. Il admet que la série des livres ΑΒΓΕΖΗΘΜΝΙ forme dans cet ordre un ouvrage plus ou moins continu mais inachevé. Cela ne l'empêche point d'y reconnaître des morceaux de dates diverses, une unité très relative, laissant subsister des unités secondaires fortement accusées, et provenant, entre autres, de ce que le plan primitif dut être modifié au cours de l'exécution ; en effet, les problèmes posés à l'origine prenaient naturellement une signification nouvelle à mesure que certains d'entre eux recevaient des solutions influant sur la position et l'importance des autres. — Pour les livres α, Δ, Κ, Λ, qu'il n'y a pas moyen de faire rentrer dans le même cadre que ceux de la série principale, M. Ross se

1) W. D. Ross, Ἀριστοτέλους Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά. *Aristotle's Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, Clarendon Press ; 1924 ; 2 vol. in-8° de clxvi-366 et 528 pp.

2) Voir sur ces travaux de W. Jaeger mon étude sur *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, dans *Revue néo-scol. de Philos.*, août 1927, pp. 307-341.

contente en somme de faire siens en les justifiant rapidement, les résultats généraux auxquels a abouti la critique : Δ et Λ sont de petits traités indépendants d'authenticité certaine ; dans α on retrouve probablement les notes d'un disciple ; K, première moitié, pourrait reproduire de la même façon l'enseignement d'Aristote, quand il traita à une date antérieure les matières exposées plus tard en ΒΓΕ; mais rien ne s'oppose à ce que la rédaction elle-même lui appartienne tout aussi bien que la version ultérieure conservée en B-E; les extraits de la *Physique* qu'on trouve dans la seconde partie de K, qu'ils aient été faits par Aristote ou par un disciple, ne sont à leur place ni dans le traité, ni même dans ce livre, car ils n'appartiennent pas à la philosophie première. Enfin, il faut reconnaître avec W. Jaeger qu'à divers endroits de la *Métaphysique* certains chapitres, dont il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité, ont été ajoutés après coup, en guise d'appendice. — Dans tout cet exposé, on appréciera beaucoup la clarté, la sobriété des vues de M. Ross, la multitude de renseignements précis et exacts qu'il a su y condenser et y mettre à profit. On regrettera en même temps qu'il ne lui ait pas été possible d'utiliser à loisir les dernières découvertes de W. Jaeger, de manière à en faire surgir une synthèse encore mieux appuyée et plus définitive, que l'esquisse déjà très remarquable qu'il nous a donnée.

L'étude suivante a pour objet *Socrate, Platon et les Platoniciens* (d'après les données fournies par Aristote) (pp. xxxiii-lxxvi). La question sort un peu du cadre obligé d'une introduction à la *Métaphysique*, mais elle est aussi de grande importance; la manière dont elle est traitée, mérite mieux que la simple mention à laquelle il faudrait se borner ici : j'espère avoir l'occasion d'y revenir ailleurs. — De même, l'analyse des deux importantes sections consacrées aux théories métaphysiques [1]) et à la théologie d'Aristote (pp. lxxvi-clix) sera mieux à sa place plus loin, avec l'étude critique de l'ouvrage

1) Dans cette section, certaines assertions de M. Ross (pp. lxxxii et suiv.) relatives au petit traité des *Catégories*, appellent quelques remarques. Il croit que l'authenticité en a été mise en doute sans fondement suffisant ; la question demanderait un examen approfondi, mais je ne doute guère qu'il aboutisse à ruiner la thèse de l'authencité. Celle-ci admise, M. R. ajoute que le traité « où la théorie des catégories se trouve exposée tout au long, est selon toute vraisemblance antérieur aux écrits où elle est rappelée comme une doctrine connue ». Ce raisonnement, appliqué au traité des *Catégories*, serait valable, si cet écrit contenait vraiment une théorie des catégories et notamment celle à laquelle les autres traités font allusion. Mais un examen attentif des quelques chapitres de ce petit livre prouve à l'évidence qu'il ne contient ni l'une ni l'autre. Seule

spécial, où M. Ross fait un exposé d'ensemble du système philosophique du Stagirite.

Restent encore les quelques pages (clv-clxvi), très fournies d'ailleurs, qui nous éclairent sur l'établissement du texte. L'édition de Christ était basée sur les mss. A^b et E de Bekker ; dès 1892, Gercke avait signalé l'importance du cod. *Vindobonensis phil. graec.* 100 (xe s. init.). M. Ross est le premier à l'avoir utilisé pour une édition complète de la *Métaphysique ;* il le désigne par le sigle J. Il a collationné non seulement tout le texte du traité dans ce ms., mais encore à nouveau A^b en entier et tous les passages de E où on avait noté des leçons différentes de celles de J. Dans son introduction, il relève de façon détaillée les rapports existant entre ces trois mss., pris deux à deux, et institue ensuite une comparaison entre A^b, qui apparaît comme le témoin isolé d'une tradition fort ancienne, et EJ, qui forment un groupe, auquel se rattachent d'ail-

l'énumération des dix sortes de choses ou genres que peuvent être les κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα, au chap. 4, présente une coïncidence matérielle avec les dix genres ou catégories énumérées dans *Top.* I, 9, 103b20 sqq.; mais la doctrine des catégories avec ses différents aspects, telle qu'elle ressort des écrits certainement authentiques d'Aristote, n'y est exposée nulle part ; elle est utilisée, au contraire, et supposée connue, tout comme dans les autres traités, dans le passage 8, 10b18-25, où l'on voit apparaître tout à coup le mot κατηγορία avec son sens technique. Ce terme d'ailleurs ne se rencontre guère dans le reste de l'ouvrage ; dans 5, 3a 35, 37, il a simplement le sens de *prédicat ;* on ne le retrouve avec la signification spécifique de *catégorie* que dans la plupart des formules qui servent de titre au traité ; mais là, il manque de toute garantie d'authenticité, comme ces titres eux-mêmes, qui ont probablement été ajoutés après coup, à des dates relativement récentes.

Quant à la date de composition de l'écrit, si on l'attribue à Aristote, celui-ci doit l'avoir rédigé durant son dernier séjour à Athènes, car il fait mention du Lycée (4, 2a 1-2) dans un passage qui ne porte la trace d'aucune retouche. Dès lors, ce petit ouvrage ne peut, comme le voudrait M. R., être antérieur aux autres traités où la théorie des catégories est supposée connue ; car les *Topiques*, p. ex., semblent bien être l'un des premiers écrits didactiques d'Aristote, dont la composition doit se placer entre 347 et 335.

Il y aurait sans doute aussi quelques réserves à faire au sujet de l'accord que relève M. Ross (p. lxxxiii), entre les vues maintenues par Aristote dans ses ouvrages authentiques et la doctrine de la substance exposée dans les *Catégories*. Non pas qu'ailleurs le Stagirite ait nié ou atténué le primat de la substance individuelle. Mais au contraire, dans ses écrits métaphysiques proprement dits, ce primat est si absolu qu'il devient exclusif Et dès lors, on peut se demander si la conception de substances dites secondes et la division devenue classique de la catégorie de substance ne sont pas des inventions malencontreuses de l'auteur du traité des *Catégories*, infidèle sur ce point (comme sur plusieurs autres) à la pure doctrine péripatéticienne.

leurs les mss. secondaires et les versions grecques-latines du moyen âge et de la Renaissance. Les commentateurs grecs paraissent dépendants d'une tradition intermédiaire entre les deux groupes, mais leur autorité appuie en fin de compte plutôt EJ que A^b. Dans ces conditions, M. R. s'est décidé à adopter les leçons de EJ, là où aucune raison tirée du sens, des indications des interprètes anciens, de la grammaire ou de l'usage et de la langue propres à Aristote, ne lui a fait préférer le texte suggéré par quelque autre témoin, fût-il pour le reste d'assez faible autorité.

On ne peut que louer M. R. d'avoir procédé d'une façon aussi éclectique : dans les conditions où le texte de la *Métaphysique* nous est parvenu, c'était le seul moyen de tirer du matériel dont on dispose, tout le parti possible. Aussi la valeur de ce texte, tel que l'éditeur l'a établi, ne tient-elle pas seulement aux sources nouvelles qu'il a exploitées, au soin qu'il a mis à ses collations, aux critères fort sages qui l'ont guidé dans l'utilisation de ses données. Pour une grande part, la perfection de son travail est due à l'habileté de l'ouvrier, qui a manié ces instruments en connaisseur, sans qu'aucune vue théorique, aucune recette d'ordre pratique puisse, dans bien des cas particuliers, justifier de façon décisive le choix auquel il s'est arrêté.

Ce tact parfait dans l'application des principes critiques lui a permis d'utiliser en toute sécurité une source, dont il a peut-être surfait légèrement la valeur. Il a eu, le premier, le mérite de collationner en entier, pour l'établissement de son texte, la version latine médiévale attribuée en général à Guillaume de Moerbeke. Il s'est servi à cet effet d'anciennes éditions et de trois mss. d'Oxford des XIIIe et XIVe siècles. Mais concernant l'origine de cette version il s'en est remis aux indications contenues dans l'ouvrage capital de M. Grabmann sur la matière, paru en 1916 [1]). Or, en 1923, F. Pelster publiait une étude qui renouvelait entièrement l'histoire des traductions grecques-latines de la *Métaphysique* [2]). La traduction devenue courante dans les écoles durant le dernier quart du XIIIe siècle et utilisée par M. R. ne se présente plus seulement comme l'œuvre plus ou moins personnelle de G. de Moerbeke,

1) *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts (Beiträge z. Geschichte der Philos. d. Mittelalters*, XVII, 5-6). Münster, 1916; pp. 104-169.

2) Dr. Franz Pelster, S. J., *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters*, dans *Beiträge z. Geschichte der Philos. des Mittelalters*, Supplementband II, Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Baeumkers, Münster, 1923; pp. 89-118.

mais surtout comme le résultat du travail successif et combiné de plusieurs générations de traducteurs et reviseurs d'un même texte.

La version la plus ancienne, dite *Metaphysica vetus,* n'est pas, ainsi qu'on le croyait auparavant, confinée aux quatre premiers livres, mais s'étend au traité presque tout entier, les livres XI, XIII et XIV (K, M, N) seuls y faisant défaut ; de plus elle se présente déjà en plusieurs recensions différentes. Vient ensuite une autre version découverte par F. Pelster et dénommée par lui *translatio media,* à laquelle ne manque que le livre XI (K). Enfin, la *translatio nova,* due à G. de Moerbeke, comprend tous les livres du traité.

Ce qui dans cette histoire est d'un grand intérêt et mérite toute notre attention au point de vue de la critique des textes, c'est le but poursuivi par les traducteurs, la méthode presque uniforme qu'ils ont adoptée, et, d'un autre côté, la filiation exacte de chacune des versions. Or, il ressort de l'étude de F. Pelster qu'elles résultent toutes d'une même tendance à rejoindre d'une façon de plus en plus parfaite le texte original. Dans les essais successifs en vue de réaliser cet idéal, les résultats acquis dans une version précédente ont toujours été pris comme base ; on s'est efforcé d'abord de la remanier en la rendant plus littérale ; mais, en même temps, — et ceci est capital, — on s'est attaché à l'améliorer en utilisant à la fois plusieurs mss. grecs, de manière à pouvoir dans les cas difficiles choisir entre diverses leçons celle qui présentait apparemment le sens le plus satisfaisant ou du moins un sens meilleur que la leçon suivie dans une version antérieure.

On voit immédiatement les conséquences de cette façon de procéder, surtout en ce qui concerne la dernière en date des versions considérées. Si, grâce à son caractère très littéral, il est presque toujours possible de dire à quel texte grec elle correspond, il est clair aussi que ce texte n'est pas celui d'un ms. unique, mais un texte composite puisé à des sources diverses dont nous sommes condamnés à ignorer l'âge, la valeur, la provenance, les relations mutuelles. Sans doute nos meilleurs mss. grecs, ceux qui datent de la renaissance des études philologiques à Constantinople au IXe siècle, sont dans le même cas, et la presque universalité des mss. plus récents se compose ou bien de simples copies, plus ou moins exactes, de ces éditions byzantines du IXe siècle, servant d'archétype, ou bien d'éditions nouvelles présentant un texte savamment constitué, suivant la même méthode, par la collation de plusieurs exemplaires différents, mais toujours dépendants, soit par identité, soit par une filiation plus ou moins longue, des textes fixés dans les éditions des IX-Xe siècles. Seulement cette similitude d'origine

entre le texte des mss. grecs et celui de la version de G. de Moerbeke ne permet pas d'accorder à celle-ci une valeur égale ou presque égale à celle des témoins bien qualifiés de la tradition directe. Les difficultés inhérentes à la traduction d'une langue en une autre, dont le génie est nécessairement différent, les chances d'erreur et d'incompréhension, toujours un peu plus grandes de la part d'un traducteur, quelles que soient sa pénétration et sa connaissance de la langue qu'il traduit, s'ajoutent au fait de la présence d'un chaînon de plus dans la transmission des textes, pour renforcer l'écart probable entre leur état au point d'arrivée et leur teneur dans l'archétype. Dans ces conditions, l'autorité qu'on serait tenté d'attribuer à la version de G. de Moerbeke vis-à-vis des mss. grecs doit être diminuée d'autant et demandera d'ordinaire d'être appuyée par des critères d'ordre interne.

Voyons donc comment l'a utilisée M. R. Il y a relevé jusqu'à 27 passages (énumérés p. clxiv), où elle est seule, ou à peu près, à avoir conservé la bonne leçon ; mais dans ces cas ce sont précisément des raisons de critique interne qui ont permis d'établir ces résultats ; dès lors, la sécurité du procédé est entière ou, du moins, aussi grande que possible. Encore faut-il ajouter que, dans la majeure partie des passages en question, le texte suivi par la version est confirmé au moins par l'un ou l'autre des témoins de la tradition directe ou indirecte.

A côté de l'introduction et de l'édition du texte, le commentaire de M R. sur la *Métaphysique* s'impose autant par sa valeur que par son étendue ; il occupe, en effet, la grosse part (près de 600 pp.) des deux volumes consacrés au traité. L'auteur y a mis en œuvre, avec toutes les ressources de l'érudition moderne, les commentaires grecs anciens, et celui de saint Thomas ; ceux d'Averroès n'ont pas été utilisés de manière indépendante.

A la différence de la plupart des interprètes récents, M. R. s'est attaché à bien mettre en lumière la structure du traité, surtout à l'intérieur de chaque livre ou groupe de livres, descendant jusqu'à l'agencement des parties dont chacun d'eux se compose. Des divisions nettes, avec un titre ou une formule résumant de façon concise le contenu des principales sections de l'ouvrage, sont mises en vedette en tête du commentaire de chacune d'elles. Puis vient pour chaque chapitre une suite de notes, brèves encore, mais plus nuancées déjà, indiquant paragraphe par paragraphe les idées maîtresses du développement fourni par l'auteur, leur sens exact et leur enchaînement logique. Ce résumé est d'ordinaire présenté avec une telle

maîtrise qu'il éclaire d'avance les points obscurs de l'exposé d'Aristote et dispense fréquemment l'éditeur de revenir sur l'explication des difficultés résolues déjà de cette façon ; cela allège d'autant le commentaire détaillé qui suit. Avant de passer à celui-ci, M. R. rappelle, chaque fois que l'occasion s'en présente, quelles sont, d'après W. Jaeger, l'origine historique et la date probable du livre, de la section, du chapitre envisagés. Les raisons qui militent en faveur de ces vues sont rapidement indiquées ; un mot d'appréciation suit d'ordinaire, sur le bien fondé et la probabilité de l'opinion rapportée, la redressant ou la discutant brièvement, quand il y a lieu, mais toujours de façon à la fois claire et mesurée.

Il y a enfin le commentaire proprement dit où les détails du texte sont repris par le menu. L'exégèse est surtout philologique et historique, éclairée, partout où il y a moyen, par les parallèles tirés d'autres écrits d'Aristote, souvent aussi par les passages des *Dialogues* de Platon, qui ont pu l'inspirer en quelque mesure. Il va de soi que l'explication de la pensée spécifiquement philosophique tire indirectement profit de ces indications ; mais aussi que bien des paragraphes y sont consacrés de façon directe : ils témoignent hautement de la pénétration de l'interprète et de sa connaissance approfondie de la métaphysique péripatéticienne.

Je dois me borner ici à ces notes sommaires et trop générales sur le contenu du commentaire de M. R. Evidemment, il y aurait bien plus à dire à ce sujet ; sans doute aussi, à discuter maint détail. Mais cette œuvre, si concise dans son étendue, contient trop de choses, est trop riche de substance pour qu'on puisse songer à relever à part tout ce qui mériterait une mention spéciale ou une discussion approfondie.

Pris dans son ensemble, ce commentaire est une œuvre magistrale, qui dépasse notablement, sous plus d'un aspect, celle de Bonitz. Elle n'est pas destinée sans doute à remplacer celle-ci ou à la faire tomber dans l'oubli, mais elle marque vis-à-vis d'elle un progrès considérable, et dans ce progrès il y a lieu de voir bien plutôt la contribution personnelle de l'auteur, que la simple utilisation des travaux faits depuis trois quarts de siècle sur la *Métaphysique*. Au point de vue de la technique scientifique son ouvrage est d'ailleurs aussi achevé que le sont au point de vue matériel les deux magnifiques volumes édités par le Clarendon Press. Un *Index verborum* grec, qui ne comprend pas moins de 26 pages à deux colonnes permet de recourir facilement aux richesses accumulées dans cette édition monumentale. Il est complété par un index supplémentaire plus bref renvoyant au commentaire et à l'introduction.

M. R., je le répète, nous a donné un instrument de travail de tout premier ordre.

A côté de ses travaux personnels, M. W. D. Ross dirige à lui seul, depuis une quinzaine d'années, la publication d'une traduction complète en langue anglaise des œuvres d'Aristote. Commencée il y a plus de vingt ans sous la direction de MM. Smith et Ross, cette traduction, qui doit comprendre onze volumes, est bien près de toucher à sa fin [1]). Le travail a été confié à un assez grand nombre de traducteurs, dont chacun a assumé pour sa part un traité ou une série de traités, dont il porte la responsabilité, le directeur général de la collection ne s'étant réservé que la faculté de reviser et d'annoter, s'il y avait lieu, la contribution fournie par ses collaborateurs. Il en résulte forcément que les traductions des divers ouvrages manquent un peu de l'uniformité désirable et soient aussi de valeur assez inégale. Il est juste de reconnaître que, malgré cela, la collection a dans l'ensemble une tenue scientifique irréprochable et présente la meilleure traduction à peu près complète d'Aristote, que nous possédions, à l'heure actuelle, en n'importe quelle langue moderne.

Il ne peut être question de soumettre ici à une analyse détaillée les volumes parus ces dernières années. Pour chacun d'eux, une brève mention, signalant ce qu'ils ont de plus caractéristique suffira sans doute [2]).

En remontant jusqu'en 1924, on trouve d'abord le volume destiné à clore la série. M. Rhys Roberts y donne une traduction nouvelle de la *Rhétorique*, basée sur la 2me édition du texte de A. Roemer ; traduction à peine annotée d'ailleurs et précédée d'une préface par trop succincte. Par contre, la table analytique des matières est fort étendue et donne un bon *conspectus* du traité ; l'index alphabétique est aussi bien fourni. — M. Forster, dans

1) *The Works of Aristotle translated into English under the Editorship of* W. D. Ross (antérieurement : J. A. Smith and W. D. Ross). Oxford, Clarendon Press. — Manquent encore dans le vol. I, les *Topiques* et *de Soph. El.;* dans le vol. II, la *Physique;* dans le vol III, *de Anima.*

2) Voici la liste et le contenu des derniers volumes parus :

Vol. I (incomplet). *Categoriae* and *De Interpretatione*, by E. M. Edghill ; *Analytica Priora*, by A J. Jenkinson ; *Analytica Posteriora*, by G. R. G. Mure ; 1926.

Vol. VII. *Problemata*, by E. S. Forster, 1927.

Vol. IX. *Ethica Nicomachea*, by W. D. Ross, 1925 ; *Magna Moralia*, by St George Stock ; *Ethica Eudemia, De Virtutibus et Vitiis*, by J. Solomon ; 1915.

Vol. XI. *Rhetorica*, by W. Rhys Roberts ; *Rhetorica ad Alexandrum*, by E. S. Forster ; *De Poetica*, by Ingram Bywater ; 1924.

sa préface à la *Rhétorique à Alexandre,* nous apprend qu'il a suivi le texte de Spengel-Hammer, en tenant compte toutefois des données nouvelles découvertes depuis dans le papyrus de Hibeh. Il discute ensuite brièvement le problème de l'auteur et de la date du traité et conclut que celui-ci a été écrit selon toute vraisemblance, peu avant l'an 300, par un péripatéticien contemporain de Théophraste. La traduction est l'œuvre personnelle de M. F. — Pour la *Poétique,* au contraire, qui clôt le volume, M. Ross s'est contenté de reproduire la traduction de I. Bywater, publiée en 1909, en y ajoutant seulement une table (très bien ordonnée et par là même très utile, dans sa brièveté), quelques rares notes et un index alphabétique.

Le tome IX de la série contient tous les traités de morale attribués à Aristote ; mais la moitié du volume, celle où l'on trouve les écrits dont l'authenticité n'est pas absolument assurée, date déjà de 1915 ; M. W. D. Ross y a joint, en 1925, la traduction de l'*Ethique à Nicomaque.* C'est la seconde contribution personnelle importante qu'il fournit à la collection, et, vraiment, elle est digne de la première [1]). Cette traduction vaut surtout par elle-même, bien que les à-côté destinés à en faciliter l'intelligence soient en général soignés : excellente table analytique avec des divisions bien mises en relief, table des parallèles des deux autres *Ethiques*, index alphabétique fort complet ; par contre, en guise d'introduction, une préface de quelques lignes, des notes plutôt rares, mais malgré tout bien utiles dans leur concision. M. R., se basant sur l'excellente édition de Bywater, n'a pas eu à proposer beaucoup de corrections au texte. Mais avec quelle souplesse, quel souci d'exactitude, quel sens de la nuance et quelle pénétration il l'a rendu, c'est ce qu'il n'y a guère moyen de faire voir. Il suffit toutefois, pour s'en convaincre, de procéder à un examen attentif des difficultés qui se rencontrent dans l'exposé d'Aristote, et de reprendre ensuite les mêmes passages dans la version anglaise : les mérites de celle-ci sautent aux yeux. M. R. s'est bien rendu compte de ce que certains termes courants, tels que λόγος, ne comportaient pas en anglais moderne un équivalent, qui répondît suffisamment aux acceptions diverses que ce mot prend dans les nombreux endroits où Aristote l'emploie. Il s'est résigné, dès lors, et le note expressément, à sacrifier à l'exactitude en recourant à des traductions

1) Il avait donné dès 1908 une traduction tout-à-fait remarquable de la *Métaphysique* (vol. VIII de la série), dont on peut trouver une brève recension dans un précédent bulletin publié dans cette Revue, en 1910, t. XVII, p. 275.

diverses dans les différents cas, ce qui enlève malgré tout quelque chose de la physionomie propre du texte original. Dans la seconde partie du volume, les traducteurs des traités contestés se sont arrêtés à l'usage opposé : ils ont rendu à peu près constamment λόγος par *reason* (raison). Sans doute, s'il s'agit là d'une traduction purement conventionnelle, le procédé est parfaitement admissible ; mais, somme toute, dans une version à peine annotée et sans commentaire explicatif, la solution adoptée par M. R. présente moins d'inconvénients.

Le tome premier des œuvres complètes d'Aristote traduites en anglais doit comprendre toute la logique. Dans le volume paru en 1926, les *Topiques* et les *Réfutations des Sophistes* manquent encore. La version des quatre autres traités est due à trois auteurs différents ; elle est basée sur le texte de Bekker : on se demande pourquoi l'on n'a pas choisi plutôt celui de Waitz, dont les commentaires ont d'ailleurs été utilisés par les traducteurs ; il y a un index alphabétique unique pour les quatre écrits traduits. — Un mot d'abord sur les trois premiers d'entre eux. A en juger par la brièveté des préfaces, par l'absence presque totale de notes, on serait tenté de suspecter au premier abord l'étendue de l'information des traducteurs et par là même la valeur de leur travail. A y regarder de plus près, on s'aperçoit, au contraire, à divers indices qu'ils ont puisé largement aux sources propres à assurer à leur traduction une tenue vraiment scientifique : commentaires anciens et modernes, travaux sur la doctrine, etc. On eût aimé cependant, dans certains passages plus obscurs, trouver au moins une note indiquant en quelques mots ce qui a guidé le traducteur dans l'interprétation qu'il a choisie. — Le traité d'Aristote qui occupe la quatrième place, les *Analytiques postérieurs,* tranche sur les précédents par l'importance et l'intérêt tout particulier qui s'y attache, autant que par la difficulté très prononcée qui le caractérise. Le traducteur, M. G. R. G. Mure, s'est vu forcé, pour obvier à l'obscurité qui en résulte, d'annoter assez copieusement sa traduction par endroits. Il s'en excuse dans sa préface, conscient de ce que ces notes, insuffisantes pour constituer un commentaire suivi, peuvent paraître surabondantes pour une simple traduction. Ces excuses témoignent d'un scrupule exagéré ; en procédant de la sorte, l'auteur a usé du seul moyen dont il disposait, pour tirer de ce texte tourmenté toutes les virtualités qu'il recèle. Il serait peut-être excessif, d'ailleurs, d'ajouter qu'il y a toujours réussi. Son travail mérite un hommage très sincère, quand bien même on y découvrirait maintes imperfections.

Le dernier volume de traduction paru n'est certes pas le moins bon de la série. Il contient les *Problèmes* attribués à Aristote. La version, due à M. E. S. Forster de l'Université de Sheffield, a l'avantage de répondre à un texte constitué sur des bases solides, celui de l'édition Ruelle-Knoellinger-Klek, mentionnée plus haut. Le traducteur s'est trouvé en mesure de l'améliorer encore par diverses corrections heureuses. Dans cette collection de problèmes inauthentiques et qui touchent par leur contenu tant d'objets divers, les questions d'origine et de sources ont une importance considérable. M. F. s'est attaché à donner dans ses notes toutes les références possibles, de manière à nous fournir dans cet ordre un maximum de renseignements en un minimum d'espace. Pour le reste, son travail très soigné, est digne de tout éloge. Pour un recueil qui réunit des éléments aussi disparates que les *Problèmes,* un index alphabétique très complet est appelé à rendre les plus grands services. Celui qu'a dressé M. F. est à la hauteur de ces exigences. Seulement, cette appréciation n'a plus rien qui doive nous étonner après les prestations auxquelles nous ont habitués sur ce point la plupart des collaborateurs de M. Ross.

On doit être reconnaissant à M. H. Carteron d'avoir entrepris de nous donner une nouvelle édition de la *Physique ;* la première moitié en a déjà vu le jour [1]). Le texte édité en dernier lieu datait de 1879. Publié par Prantl dans la *Bibliotheca teubneriana,* il était bien insuffisant dès l'origine ; épuisé depuis nombre d'années, il était devenu à peu près introuvable et, d'autre part, les éditions nouvelles, annoncées à plusieurs reprises dans la collection, n'ont jamais paru. En attendant, près d'un demi-siècle s'est écoulé, durant lequel la *Physique* a fait l'objet de maint travail de valeur, tandis que les précieux commentaires grecs de Simplicius et de ses prédécesseurs sont devenus accessibles dans des éditions critiques : autant d'éléments, dont devra tenir compte quiconque assumera la tâche de mettre à jour le texte vieilli établi par Prantl.

Dans la première partie de son Introduction (pp. 1-9), M. C. prend position vis-à-vis de ces éléments en nous indiquant d'une manière générale les sources et les données à mettre en œuvre dans une

1) *Aristote. Physique,* I-IV. Tome premier. Texte établi et traduit par Henri Carteron (Collection des Universités de France, publiée par l'*Assoc. G. Budé*). Paris, Les Belles Lettres, 1926 ; un vol. in-12 de 170 pages ou feuillets (la page contenant la traduction porte le même chiffre que celle où se trouve le texte grec correspondant).

édition de la *Physique* et l'usage qu'il compte en faire. Il est au courant des travaux de la critique tant ancienne que récente et les utilisera avec l'indépendance voulue. Il reconnaît toute l'importance des commentaires grecs et recourra largement à leurs indications. Il sait le parti à tirer des traductions latines, mais parmi elles, il ne puisera qu'à la version grecque-latine du XIIIe siècle, d'intérêt assez médiocre pour le texte de la *Physique,* et lui empruntera seulement par-ci par-là une leçon ou une variante. Quant au mss., il s'en tiendra à ceux qu'a collationnés Bekker [1]) ; il n'ignore pas, sans doute, que ce n'est pas là une base suffisamment large et solide pour constituer le premier fondement d'une édition du traité de tout point satisfaisante ; il sait qu'il faudrait à tout le moins y joindre le témoignage du cod. *Vindob. phil. graec.* 100 ; mais il n'en a pas eu le moyen ou le temps et c'est très délibérément qu'il s'est borné aux sources indiquées. Il s'est contenté aussi de la collation faite par Bekker, avec les corrections partielles que les critiques y ont apportées depuis ; seul le ms. E, le plus important de tous, a fait l'objet d'une collation nouvelle, limitée d'ailleurs à un certain nombre de passages intéressants.

Dans ces conditions, le texte établi par M. C. se présente plutôt comme une mise au point des éditions du XIXe siècle, que comme une édition basée sur les données nouvelles ; mise au point, où se trouvent d'ailleurs reprises et condensées les améliorations de détail obtenues par la critique durant les cinquante dernières années, où notamment les ressources offertes par la tradition indirecte ont été exploitées de façon plus ample et d'une manière plus sûre qu'il n'eût été possible de le faire autrefois. Edition provisoire en somme, mais dont le besoin se faisait sentir impérieusement. Aussi saura-t-on gré à M. C. de son travail et, d'autre part, tiendra-t-on compte de ce caractère provisoire pour en donner une appréciation équitable.

Passons à l'exécution. Au point de vue purement matériel elle est admirable : caractères d'une netteté parfaite. De plus, l'éditeur a eu le mérite, tout en gardant les lignes de Bekker, d'aérer son texte trop serré ; il est arrivé à y introduire, grâce à un artifice typographique, des alinéas et des paragraphes, tout en respectant, la disposition des lignes. On constate, d'autre part, un certain nombre de petites négligences dans les détails : accents et esprits omis ou fautifs, fautes d'impression non corrigées et prenant parfois l'allure de fautes d'orthographe entraînant un faux sens (194 a

1) J'omets à dessein ce qui concerne les mss. utilisés uniquement pour la constitution du texte du livre VII, celui-ci n'ayant pas encore été édité.

13, 196a23, 213a23, 214b21). L'apparat critique est dressé d'une façon trop éclectique ; impossible de connaître la leçon donnée par l'un des mss. utilisés, quand elle n'est pas expressément mentionnée ; même pour le cod. E, on en est réduit dans bien des cas à ignorer quel texte il porte ; de plus certaines de ces leçons, négligées par Bekker, mais relevées depuis, ne figurent nulle part. Il eût été bien facile pourtant, d'être complet, du moment qu'on se limitait aux mss. de Bekker, en reproduisant en entier son apparat critique et en le mettant à jour ; cela n'eût guère chargé beaucoup plus le bas des pages. Mais même les renseignements qu'on nous fournit, ne sont pas toujours sûrs : certaines notes critiques sont erronées ou inexactes (p. ex. var. de la marge d'un ms. attribuée au ms. lui-même). — Les données extraites des commentaires grecs sont assez abondamment rapportées mais ici encore de façon incomplète et parfois fautive : des leçons importantes sont simplement omises (p. ex., celle que Vitelli a tirée du commentaire de Philopon pour le passage 212 b 34-35, où M. C. donne, sans aucune note critique, le texte vulgaire qui n'est conforme à aucun de ses mss.). Il eût fallu, à propos de chaque renseignement emprunté aux interprètes anciens, marquer s'il s'agit d'un lemme, d'une citation ou d'une paraphrase plus libre du texte d'Aristote, en recourant aux sigles si commodes introduits par Diels et adoptés universellement depuis ; la valeur et l'autorité des leçons dont l'origine se trouve ainsi précisée, est indiquée du même coup et diffère notablement d'après les cas.

Dans la constitution du texte, qu'il propose, M. C. s'est montré en somme fort conservateur ; bien des conjectures plausibles, voire des corrections appuyées par des témoins autorisés, ont été rejetées après que Bonitz, Prantl, Hamelin, ou d'autres avaient cru devoir les substituer aux leçons de Bekker. A côté de cela, l'audace de certaines conjectures personnelles de M. C. ne laissera pas de provoquer quelque étonnement. Ce n'est pas, sans doute, qu'on songe à lui reprocher en général son attitude conservatrice ; mais ces écarts en sens opposé s'expliquent aussi peu que certains retours en arrière que rien ne paraît justifier. Telle l'adoption de la ponctuation de Bekker, en plusieurs passages où Bonitz et Prantl l'ont améliorée de façon évidente. La chose est d'autant plus étrange, que dans sa traduction M. C. donne un sens répondant à la ponctuation qu'il rejette. Une remarque analogue pourrait être faite à propos de leçons difficiles, qu'il conserve avec la tradition, mais dont il est forcé de donner une traduction par trop libre, parce que dans sa teneur traditionnelle le texte n'offre aucun sens accep-

table ; ceux qui ont essayé de l'amender, étaient donc, semble-t-il, mieux inspirés.

A côté de l'édition du texte, il y a la traduction et tout ce qui s'y joint pour rendre plus accessible au lecteur le contenu du traité. L'introduction donne les renseignements indispensables sur l'histoire de la tradition, les principaux commentaires, l'authenticité et l'unité de l'œuvre : le livre VII est attribué avec raison à Aristote mais n'appartiendrait pas à la même rédaction que le reste de l'ouvrage ; M. C. est tenté d'y voir, plutôt qu'un premier essai, une addition postérieure destinée à mieux assurer les fondements de la théorie exposée au livre VIII. Il assigne, pour finir (pp. 14-20), la place de la *Physique* dans l'œuvre d'Aristote (contre Jaeger il la date, avec les autres traités didactiques, du dernier séjour à Athènes) et dans l'histoire de la philosophie. Tout cela est net, clair, précis ; en quelques pages il n'y a pas la place de discuter longuement les points contestés, mais l'auteur montre assez qu'il est au courant des discussions dont ils sont l'objet.

Chaque livre est précédé d'un résumé d'une page ou deux, et d'un sommaire des chapitres, où le contenu des divers paragraphes qui les composent, est indiqué en quelques mots. La table des matières à la fin du volume reprend les mêmes indications d'une façon encore plus schématique. Tout cela permet de se rendre compte rapidement et de manière presque intuitive du plan du traité et de ses principales articulations. Au courant de la traduction, les divers paragraphes, parfois numérotés quand ils font série, toujours mis en évidence par un titre qui les résume, ressortent parfaitement, de manière à orienter autant qu'il est possible, le lecteur qui veut se familiariser avec la *Physique* d'Aristote.

La traduction elle-même vise, à n'en pas douter, à serrer de près le sens de l'original, sans grand souci d'une élégance factice. La lecture en devient parfois un peu pénible ; mais quiconque sait par expérience ce que le style dépouillé d'un Aristote offre parfois de rebutant, n'en voudra pas à M. C. de n'avoir pas essayé de l'enjoliver. La traduction toutefois n'est pas sans défauts au point de vue de l'exactitude. Elle est assez inégale. Tantôt aussi peu intelligible que certains passages obscurs et peut-être corrompus de l'original, elle le rend en d'autres endroits par une paraphrase plus satisfaisante pour l'esprit, mais que la teneur du texte imprimé en face ne justifie pas suffisamment. Ailleurs on constate quelques menues négligences : certains mots grecs, sans grande importance d'ordinaire, paraissent avoir été oubliés dans la traduction. En maint endroit, celle-ci me paraît inadmissible ou du moins contestable ;

ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans une discussion de détail, mais je ne puis voir que des faux sens dans la manière dont sont rendus les passages 187 a 19, 191 b 33-34, 206 b 2-3.

Les notes explicatives placées au bas des pages, rares et courtes, ne sont pas distribuées de façon fort méthodique. Une partie d'entre elles contient des remarques plutôt superflues ; le reste n'est pas suffisant pour faire saisir clairement la pensée souvent obscure et trop ramassée d'Aristote. La note plus développée, pp. 163-164, sur la quadrature du cercle par les lunules résume de façon incomplète les renseignements assez divergents fournis par Simplicius. — Je n'insiste pas sur ces détails : la disposition générale des éditions Budé ne permet pas d'annoter un écrit aussi difficile que la *Physique* d'Aristote d'une manière assez copieuse pour le rendre entièrement intelligible. Aussi M. C. a-t-il senti la nécessité de joindre à son édition-traduction un commentaire, qui doit paraître dans la même collection. C'est seulement quand ce nouvel ouvrage aura été publié, qu'il y aura moyen de juger de façon tout à fait équitable l'ensemble du travail sur la *Physique*, dont nous ne possédons que la première partie.

En attendant, les critiques que j'ai cru devoir émettre, ne doivent pas faire oublier les mérites très réels de M. C. Quand on songe qu'en fait de texte on en était encore à l'édition misérable et rarissime de Prantl ; qu'en fait de traduction, on n'avait, à part le travail partiel d'Hamelin sur le livre II, que la paraphrase élégante mais fantaisiste de Barthélemy-Saint-Hilaire, où fourmillent les contresens et les non-sens ; vraiment le progrès que constitue l'ouvrage de M. C. est non seulement sérieux, mais énorme. Tous les fervents des études aristotéliques lui sauront gré de son travail, surtout s'ils ont appris par expérience à quelles difficultés inextricables on se heurte, dès qu'on veut fixer le texte, le sens, l'interprétation non pas de quelques-uns seulement, mais de centaines de passages de la *Physique*.

3. Travaux sur la doctrine. — En 1923 ont paru deux ouvrages importants embrassant l'ensemble de la philosophie ou du moins de la philosophie théorique d'Aristote. Le plus compréhensif des deux et aussi le plus bref est celui de M. W. D. Ross, qui a condensé en moins de 300 pages avec une notice sur l'homme et son œuvre, un exposé du système d'Aristote, en huit chapitres répondant aux diverses branches de son savoir universel[1]). A ce moment, où la

1) W. D. Ross. *Aristotle*. London, Methuen, s. d. ; un vol. in-8° de VIII-300 pp.

vogue est plutôt aux travaux où l'on s'essaie à étudier génétiquement la philosophie des grands penseurs, en en recherchant les origines et les développements ultérieurs, un tableau d'ensemble rigoureusement systématisé comme celui que nous présente M. R., risque de ne provoquer qu'une moue dédaigneuse de la part de quelque historien par trop féru d'évolution. Dédain certes bien peu justifié, surtout dans ce cas-ci. Car, en toute hypothèse, il est incontestable qu'Aristote a toujours tendu à organiser sa philosophie en un système cohérent et largement articulé ; et, même s'il s'y est repris à plusieurs fois, s'il a remanié son œuvre en plus d'un point et à plusieurs moments de son existence, il n'en reste pas moins qu'à l'époque de sa pleine maturité, il était arrivé à constituer un ensemble de doctrines formant un tout systématique, satisfaisant en gros aux exigences finales de sa pensée. C'est précisément de cet ensemble que ses écrits nous ont conservé l'expression à peu près définitive. Ce système, d'autre part, n'a jamais été exposé par son auteur de façon synthétique, dans un ouvrage unique, où il eût groupé les principes directeurs de sa pensée, tout en indiquant suffisamment la ligne suivant laquelle il entendait les appliquer dans les détails. L'historien qui veut refaire cette synthèse, dispose sans doute de documents abondants, rédigés avec un grand souci de méthode ; mais, malgré tout, il se trouve devant une tâche ardue et délicate à la fois. Car ces documents demandent une interprétation et une interprétation purement objective, indépendante de toute systématisation artificielle, de toute intrusion des vues personnelles de l'interprète.

Ce programme, M. R. l'a réalisé avec une maîtrise vraiment remarquable. Ce qu'il nous donne dans son ouvrage, c'est le système d'Aristote, vu du dedans ; non pas Aristote reconstruit ou critiqué d'après les vues d'un observateur idéaliste, thomiste ou même péripatéticien, mais Aristote tout court ; Aristote, dis-je, réduit à ses principes fondamentaux, mis fortement en lumière, avec l'indication sommaire des développements auxquels ils donnent lieu. — M. R. ne s'interdit pas toutefois d'émettre par-ci par là des appréciations ou des critiques sur les théories qu'il expose ; mais ce sont des remarques appelées de façon immédiate par la doctrine proposée et destinées, en somme, à en permettre au lecteur une intelligence plus approfondie. Tout ceci dit assez la valeur de l'ouvrage : je ne crois pas qu'il existe de l'aristotélisme original un exposé aussi serré, aussi juste, aussi exact, aussi pénétré de l'esprit de son auteur. Exposé d'un caractère très synthétique,

d'une clarté en général lumineuse, tracé suivant des cadres tout didactiques.

M. R. pourtant ne laisse pas ignorer à son lecteur de quel effort énorme de travail et de pensée le système ainsi constitué est l'aboutissant. Dès l'abord, le premier chapitre de son livre fournit, en quelques pages, sur la vie et les œuvres d'Aristote une multitude de données et de renseignements précis, qui font apparaître sous un jour historique réel l'esquisse doctrinale de caractère plus abstrait, qui suit.

Dans le corps de l'ouvrage, on s'étonnera seulement de la façon sommaire dont est traitée la philosophie première du Stagirite : un chapitre de moins de 35 pages pour parler des principes de la démonstration, de la métaphysique générale et de la théologie. C'est peu ; et l'exposé s'en ressent ; à force d'être concis, il devient non pas inexact ou obscur, mais superficiel. Heureusement, — et peut-être M. R. comptait-il d'avance sur cette occasion de compléter son travail, — cette lacune se trouve comblée largement dans un ouvrage subséquent de l'auteur : je veux parler des deux articles qu'il a consacrés respectivement à la doctrine métaphysique et à la théologie d'Aristote dans l'Introduction à son édition de la *Métaphysique* (pp. lxxvi-cliv). Cette étude plus ample lui permet d'approfondir mieux les principes du Stagirite en la matière, d'en déceler même les obscurités et les insuffisances, sans que ces développements nuisent en rien à l'objectivité ou à la sobriété de l'exposé : ce qu'on nous donne c'est toujours la doctrine d'Aristote sans plus, sans échappées subjectives sur l'une ou l'autre des virtualités qu'elle contient.

Après tous ces éloges, il convient, pour montrer qu'ils sont formulés à bon escient, d'y joindre un mot de critique sur certains détails des exposés de M. R., — puisqu'après tout, aucune œuvre humaine n'est parfaite. Dans la théorie de l'induction (pp. 38-41) il eût fallu, semble-t-il, distinguer et analyser de plus près les notions diverses que recouvre ce terme, en remontant au caractère commun qui les relie, de manière à pouvoir assigner ensuite au raisonnement inductif sa place exacte parmi les différents processus psychologiques qualifiés d'induction. — La confusion entre la qualité, catégorie distincte de la substance, et la qualité, différence spécifique du genre au sein même de la catégorie de substance, n'est pas aussi forte chez Aristote que M. R. le suppose (*Aristotle*, p. 165 ; *Metaph.*, Introd., p. xci). Il y a même moins qu'une confusion : une diversité de notions, insuffisamment tirée au clair. — La remarque (ibid., p. cxl) tendant à prouver qu'une différence spécifique im-

plique une matière, ne tient pas. La différence spécifique, nous dit-on, implique *à fortiori* une différence numérique et celle-ci implique à son tour la matière. Mais ce dernier point ne se vérifie que lorsqu'il s'agit d'individus différents au sein de la même espèce ; lorsqu'ils sont d'espèce différente, leur différence numérique est précisément impliquée d'avance et *à fortiori* dans leur différence de nature, sans qu'il faille recourir à leur distribution dans la matière pour les distinguer entre eux. — Dans *Aristotle*, p. 140, l'auteur assigne comme première fonction au sens commun de connaître les sensibles communs. La chose paraît fort douteuse et ne peut certainement pas se déduire des divers passages énumérés à l'appui de ces vues (n. 2). — Plus loin (p. 148), on explique que la pensée se fait jour quand l'esprit discerne une identité entre deux ou plusieurs images, et *pas avant* (first). Ce dernier point ne ressort pas non plus des textes allégués en note. Aristote décrit bien la pensée comme consécutive à une multiplicité d'images qu'elle unifie ; il ne nie pas qu'elle puisse répondre à une image unique. — La contradiction ou, du moins, l'incohérence signalée dans l'*Ethique* (p. 200) entre la doctrine expresse d'Aristote comme quoi la προαίρεσις n'aurait pour objet que les moyens, et les nombreux passages où il la met en rapport avec des objets qui paraissent être plutôt des fins, n'est pas aussi évidente que M. R. veut bien le dire : les fins dont il est question, sont toutes des fins relatives, donc en somme, des moyens vis-à-vis de la fin dernière. Or, il est très naturel qu'Aristote considère toute chose en fonction de la fin dernière, dès qu'il se met au point de vue strict de la morale. — L'analyse de la théorie de la « continence », *Eth. Nic.* VII (pp. 221-225), paraît inférieure aux autres. Quoiqu'elle suive les discussions d'Aristote dans tous leurs méandres, elle laisse dans l'ombre le caractère essentiel de la doctrine. C'est par un *choix volontaire* arrêté d'avance, que l'homme vicieux se porte vers le mal ; tandis que l'« incontinent » part d'une décision opposée, mais ne s'y tient pas par faiblesse. Cette importance du choix de principe est soulignée par le Stagirite lui-même ; bien mise en lumière dans les notes du Commentaire de J. Burnet, elle est négligée par M. R. — Enfin, on s'étonnera de ce que ce dernier, parlant du rôle du πνεῦμα dans la physiologie d'Aristote (p. 105, n. 3), se refère à l'article superficiel et d'une documentation par trop insuffisante, publié en 1909 par G. L. Duprat dans l'*Arch. f. Gesch. der Philos.*, et ne tienne pas compte de la remarquable étude de W. Jaeger dans le *Hermes* (t. 48, 1913), où les origines historiques de la théorie aris-

totélicienne sont indiquées avec preuves à l'appui et les vues de Duprat remplacées par des données nouvelles d'un puissant intérêt.

Ces remarques peuvent suffire, sans doute. Les notes que je pourrais y ajouter encore, auraient une importance encore plus secondaire. Je préfère m'arrêter un instant, pour finir, à l'exposé magistral de la théorie des deux intellects (*Ar.* pp. 148-153 ; *Met.* Intr. pp. cxliii-cxlix). C'est un terrain d'élection pour les interprétations tendancieuses. Chez M. R. rien de semblable. De façon aussi claire que possible, il montre ce qu'Aristote nous apprend sur la question, ce que ses dires impliquent de façon immédiate, où s'arrêtent les conclusions qu'on en peut tirer légitimement sans abandonner le terrain de l'histoire. Les interprétations des commentateurs postérieurs se trouvent ainsi réfutées d'avance, presque sans discussion, mais non sans fondement. Ce qui apparaît nettement, c'est la doctrine d'Aristote avec ses données certaines, ses limitations, ses obscurités : ce n'est pas la doctrine d'inspiration aristotélicienne développée plus tard en des sens divers par un Alexandre, un saint Thomas, un Zabarella, ou tout autre. On a vraiment ici le modèle d'un exposé strictement historique, mené avec une sobriété et une sûreté de main parfaites.

Du livre de M. Ross l'ouvrage contemporain de M. Rolfes [1]) se différencie nettement par plusieurs notes caractéristiques. L'objet tout d'abord en est plus limité : c'est uniquement la philosophie spéculative du Stagirite, dont l'exposé est distribué en quatre sections portant respectivement sur la théorie de la connaissance, celles de la nature, de l'âme, de Dieu. La méthode d'exposition est toute différente aussi : les vues synthétiques condensant les renseignements puisés dans des écrits divers, sont l'exception ; sans s'interdire les rapprochements entre les textes où une même question est envisagée à des points de vue parfois assez divergents, M. Rolfes préfère d'ordinaire s'en tenir à l'ordre des matières fixé par Aristote lui-même. Il nous promène agréablement à travers les traités spéciaux du Stagirite, dont il suit les développements, tantôt en les résumant, tantôt en citant en traduction les passages les plus importants, tantôt en réduisant le contenu d'un livre ou d'un traité à une table des matières, quand aucune particularité ne mérite d'y être relevée. Ce procédé purement analytique assure sans aucun doute la fidélité de l'exposé. Fidélité un peu matérielle, peut-être,

1) Dr. Theol. Eugen Rolfes. *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*. Leipzig, F. Meiner, 1923; un vol. in-8° de xvi-380 pp.

mais fidélité hautement appréciable, tant que des considérations d'un autre ordre ne viennent pas s'y mêler. Elle n'est d'ailleurs pas aussi facile à réaliser, qu'il peut paraître ; elle suppose notamment une connaissance approfondie aussi bien du style et des habitudes littéraires d'Aristote que de ses théories et de son système. Or cette familiarité avec son œuvre ne s'acquiert que par un commerce assidu, fruit de longues années d'étude. Mais ici M. R. n'a plus à faire ses preuves : traducteur consciencieux de nombreux traités du maître, auteur de maints travaux sur des points spéciaux de sa doctrine, il connaît son Aristote à fond. C'est assez dire, avec quelle exactitude scrupuleuse il est capable de reproduire, en les résumant, les vues du Philosophe.

Pourquoi faut-il qu'en même temps, on retrouve dans ce nouvel ouvrage, d'allure plus générale, un défaut qu'on a eu déjà souvent à déplorer, parfois à un moindre degré, dans les autres études de M. R. sur l'aristotélisme ? Je vise ici, outre la tendance à adopter dans l'exposé des théories d'Aristote l'interprétation qu'en a donnée saint Thomas, le souci constant d'harmoniser la doctrine aristotélicienne avec le thomisme et de la compléter, là, où elle paraît en défaut, par des additions spécifiquement thomistes. Et, malheureusement, cela paraît être chez l'auteur plus qu'une habitude, une attitude voulue par principe.

Voici un échantillon caractéristique de la méthode : les preuves de l'existence de Dieu (pp. 336-350). M. R. relève le fait que dans les écrits qui nous restent, Aristote n'en développe qu'une seule, la preuve (mécanique) par le mouvement, et il la reproduit d'après l'exposé de *Metaph.* Λ, 6, 7, fort bien analysé. Mais ensuite il éprouve le besoin d'y ajouter quatre autres preuves, plus ou moins parallèles à celles qu'allègue saint Thomas, dans la *Somme théologique,* I^a^, q. 2, a. 3, à la suite de la démonstration métaphysique qu'il tire du mouvement. Ces preuves sont construites au moyen de bribes de textes et de propositions extraites de passages divers des écrits attribués à Aristote, où l'auteur toutefois les amène dans un but tout différent. Ainsi, la deuxième preuve, tirée de l'ordre des causes efficientes est appuyée sur *Metaph.*, α, 2, init., sans tenir compte d'ailleurs de ce que ce livre est d'authenticité fort contestable. La troisième devient une preuve par la cause matérielle, preuve à peine esquissée et non sans raison, car vraiment les données aristotéliciennes font ici tout à fait défaut. Pour la quatrième preuve, répondant à la *quarta via ex gradibus* de saint Thomas, on s'attendrait au moins à voir utiliser le beau fragment du περὶ φιλοσοφίας cité par Simplicius (fragm. n° 15, Rose 1870 ; n° 16,

R. 1886) ; mais non, au lieu de ce témoignage exprès, on reconstruit l'argument, à la suite de saint Thomas, au moyen d'un bout de texte de *Metaph.* α, 1. Vient enfin la preuve par les causes finales : ici du moins on trouve cité le fragment du même dialogue *sur la philosophie,* conservé par Cicéron (n° 14, Rose 1870 ; n° 12, R. 1886). — Plus loin (pp. 360-361), M. R. conclut de ce que la pensée divine n'a d'autre objet qu'elle-même, que Dieu cause de tout être, connaît parfaitement toutes choses : conclusion très juste, tirée par saint Thomas, mais Aristote n'a pas vu cette conséquence et prend position en sens contraire. — Faut-il ajouter que de même la théorie de l'intellect actif (pp. 38-41) est exposée entièrement en s'inspirant de saint Thomas, comme si celui-ci n'y avait apporté aucun perfectionnement?

Il n'y aurait rien à redire, sans doute, à ces rapprochements continuels entre Aristote et Thomas d'Aquin, s'ils se réduisaient à des rapprochements et qu'en même temps on marquât nettement où s'est arrêtée la doctrine du maître, où commencent les développements et surtout les corrections dus à la réflexion du disciple. C'eût été même fort intéressant, et la philosophie autant que l'histoire purement matérielle des doctrines n'y eût trouvé que du profit. Mais, la plupart du temps, cette discrimination exacte des sources est absente de l'exposé de M. R., ou du moins n'indique-t-il pas de façon suffisante dans quelle mesure il puise à l'une et à l'autre. Dès lors, l'utilité de son travail se trouve beaucoup diminuée : celui qui peut en user avec sécurité est, en effet, celui qui en a le moins besoin, car on n'évitera le risque de confondre les doctrines respectives d'Aristote et de saint Thomas, que si l'on est déjà bien au courant des unes et des autres.

Après l'ouvrage savant et soigné [1]), mais en somme décevant, de M. Rolfes, quelle différence quand on passe au petit livre attrayant, que le R. P. M. D. Roland-Gosselin vient de publier sur *Aristote* [2]). Sans aucun appareil scientifique, sans une note

1) Divisions claires et bien conçues, références continues aux textes ; à la fin du volume, un index des noms propres et des matières traitées, couvrant près de dix colonnes.

2) M.-D. Roland-Gosselin, O. P., *Aristote.* Paris, Flammarion, s. d. (1928). Un vol. petit in-12 de 204 pages, de la Collection *Les grands cœurs.* — L'auteur a soin de s'expliquer dans son Avant-Propos sur le paradoxe qu'il y a apparemment à ranger le philosophe de Stagire parmi les « Grands Cœurs ». Il s'agit des hommes qui ont su « découvrir le principal besoin des temps où ils vivent et s'y consacrer ».

bibliographique, sans références aux textes, ce court essai de vulgarisation écrit, de l'aveu de l'auteur, « à la louange d'Aristote » et qui ne se présente pas comme un livre d'histoire, contient en réalité plus de vérité historique, fait connaître l'aristotélisme avec une exactitude historique plus grande que bien des études plus ambitieuses. C'est que, pour nous faire apprécier à sa juste mesure l'excellence de l'œuvre du Philosophe, l'auteur s'attache avant tout à en déterminer la teneur précise et en donner la signification réelle. Il n'hésite pas à en souligner les traits caractéristiques de manière à la faire apparaître avec ses limitations et ses déficiences, avec la valeur exceptionnelle qui fut la sienne dans le milieu intellectuel où elle naquit et où elle marqua pour la pensée humaine un progrès énorme ; il ouvre même des horizons sur les possibilités de développement qu'elle comporte, possibilités souvent insoupçonnées d'Aristote lui-même, mais qu'il convenait de signaler en indiquant nettement les influences sous lesquelles, au cours des siècles, le péripatétisme s'est complété et élargi.

La réalisation de ce programme nous vaut tout d'abord une esquisse biographique du Philosophe, très vivante, bien informée, quoiqu'elle se meuve entièrement dans les lignes traditionnelles, agrémentées même de tels détails savoureux, que la sévère critique taxerait volontiers de légendaires, mais qui servent ici à relever de manière pittoresque un trait de caractère réel. Puis, un court chapitre sur l'écrivain nous fait retrouver dans l'œuvre l'individualité très accusée et concrète de l'auteur, en même temps que le reflet de sa pensée philosophique si personnelle et à la fois si ouverte à toutes les influences du dehors.

Quand ensuite le R. P. R.-G. entreprend de nous initier en quelques pages suggestives aux doctrines maîtresses de la logique, de la métaphysique et de la théologie aristotéliciennes, l'exposé se fait volontairement simple, élémentaire d'apparence, dédaigneux des détails subtils. Mais n'allez pas croire pour cela qu'il grossisse le trait ou fausse les notions en les simplifiant. Avec une sûreté de touche peu commune, avec un sens de la nuance très délicat, l'auteur sait découvrir le point central des doctrines qu'il expose et arrive, grâce à un art pédagogique très averti, à en faire saisir à son lecteur l'importance et la signification précises. Les paragraphes suivants (pp. 100-117) où les principes de la morale sont étudiés et critiqués, — fin dernière et bonheur, le plaisir et le bien, le devoir, la liberté, la place respective de l'activité pratique et de la contemplation, — sont peut-être plus remarquables encore : on ne saurait trop admirer la manière dont sur ce terrain fuyant le

P. R.-G. a réussi à marquer avec une clarté et une netteté parfaites la position exacte d'Aristote.

Dans le reste de son livre, traitant de matières moins abstruses et plus accessibles, il entre dans plus de détails. L'exposé en apparence plus riche et plus fouillé, n'en est pas moins attrayant ; les qualités demeurent toujours les mêmes, mais l'effort est moins méritoire, tout en conservant ses droits à tous nos hommages. On parcourt ainsi de façon agréable les vues d'Aristote sur les vertus morales, sa politique et sa morale sociale, sa théorie de l'éducation, sa philosophie de l'art et des beaux-arts.

Sans pousser jusqu'au chapitre final du livre [1]), on trouve ainsi dans cette brève esquisse de l'œuvre d'Aristote une vue d'ensemble de sa doctrine d'une valeur incontestable. Qui nous dira ce qu'elle représente de réflexion, de documentation patiente, d'efforts très avisés en vue de réaliser une adaptation absolument juste de notre pensée moderne à cette pensée antique, si éloignée de nous sous certains rapports ? Rien sans doute n'en transpire dans ces pages écrites avec une aisance sûre d'elle-même ; mais il suffit de s'être heurté quelquefois aux difficultés qu'on rencontre, dès qu'on s'essaie à rendre d'une manière à la fois objective et compréhensive la signification d'un point quelconque de doctrine aristotélicienne, pour apprécier les qualités éminentes, qui distinguent l'ouvrage sans prétentions du R. P. Roland-Gosselin.

Il resterait, pour compléter cette revue des diverses catégories de travaux qui rentrent dans la littérature aristotélique, à mentionner encore ceux qui ont pour objet l'histoire des écrits du Stagirite ou la genèse de ses doctrines. Parmi eux, le plus important est sans contredit l'*Aristoteles* de W. Jaeger, publié en 1923. Il a été longuement analysé, avec d'autres études plus spéciales, qui s'y rattachent, dans un article récent [2]). Il n'y a donc pas lieu de revenir encore sur ce groupe de travaux.

Avec ceux dont on a donné un aperçu dans ce Bulletin, ils

1) *Aristote et la pensée chrétienne.* Les questions traitées dans ces pages fort actuelles et très suggestives sortent du cadre de ce bulletin. Les vues théoriques très fermes que l'auteur y développe sur l'utilisation de l'aristotélisme dans une vue d'ensemble de l'univers dominée par le christianisme, ne sont pas absentes d'ailleurs du reste de son ouvrage. On admirera d'autant plus qu'il ait pu se tenir dans les limites de l'objectivité la plus rigoureuse, lorsqu'il s'agissait de déterminer la signification historique de la philosophie d'Aristote.

2) *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents, Revue néo-scolastique de Philosophie,* août et novembre 1927, pp. 307-341, 423-466.

forment un ensemble imposant, qui témoigne de l'intérêt que continue de susciter, de nos jours, l'œuvre du vieux philosophe de Stagire. Dans la liste assez longue de travaux divers qui ont paru dignes d'une mention spéciale, aucun sans doute, — sauf peut-être l'ouvrage capital de W. Jaeger, — n'est appelé à révolutionner notre connaissance de l'aristotélisme. Mais la plupart contribuent néanmoins, chacun à sa façon, à préciser sur certains points cette connaissance, à l'étendre ou à l'approfondir.

A. Mansion.

VII

CHRONIQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Nomination du nouveau président

M. le professeur Léon Noël vient d'être nommé président de l'Institut supérieur de Philosophie. Cette nouvelle accueillie par tous avec plaisir réjouit particulièrement le comité de rédaction de la *Revue néo-scolastique* qui présente à son fidèle collaborateur et ancien secrétaire ses meilleures félicitations.

Né à Malines le 14 mars 1878, M. Noël y fit ses études d'humanités au Collège Saint-Rombaut. Il n'avait que 16 ans quand il vint à l'Université de Louvain où il prit le grade de candidat en Philosophie et Lettres. Il entra alors au Séminaire Léon XIII et, sous la direction de Mgr Mercier, s'appliqua à l'étude de la Philosophie thomiste. En 1899, il conquit avec la plus grande distinction le grade d'agrégé de l'Ecole Saint-Thomas. Après deux années consacrées à l'étude de la Théologie au Grand Séminaire de Malines, il revint à Louvain suivre les cours de la Faculté de Théologie et en 1905 il obtint le grade de docteur en Théologie. La même année, il fut nommé professeur agrégé de l'Institut de Philosophie et suppléant de Mgr Mercier; lors de l'élévation de celui-ci à l'Archevêché de Malines, il reprit le cours auquel le maître s'était le plus attaché, la théorie de la connaissance, et il lui donna de nouveaux et importants développements. Depuis 1928, en outre, M. Noël professe à la Faculté de Théologie des leçons sur la Philosophie religieuse.

M. Noël a publié de nombreux articles dans la *Revue néo-scolastique* et dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie;* il a collaboré à divers périodiques belges et étrangers. Il a écrit : *La conscience du libre arbitre* (1899, thèse d'agrégation), *Le déterminisme* (1905), couronné par l'Académie de Belgique ; des *Notes d'épistémologie thomiste* (1925).

Tout récemment, M. Noël fut élu membre correspondant de l'Académie Royale de Belgique, en remplacement du Cardinal Mercier.

Le nouveau président est bien connu à l'étranger. Pendant la guerre il a fait des cours à l'Université d'Oxford et aux Facultés catholiques de Paris. L'an dernier il enseigna à l'Université de Toronto. Il prit part aux travaux de divers Congrès internationaux de philosophie, au Congrès thomiste de Rome et au Congrès de philosophie de Harvard.

Son passé et ses travaux font augurer que la carrière de M. Noël comme président de l'Institut supérieur de Philosophie sera féconde et brillante.

COMPTES RENDUS

Handbuch der Philosophie, herausg. von A. Baeumker und M. Schröter, lieferung 16, 4, 5. Oldenbourg, München und Berlin. 1926-1927. — 112, 64 et 162 pp.

Il est fort difficile de se rendre compte des intentions et du programme que poursuivent les éditeurs de ce « manuel » de philosophie. Un plan est joint à toutes les livraisons. Il comporte quatre sections où l'on découvrirait sans trop de peine les lignes générales d'un exposé doctrinal de la philosophie si l'on s'en tenait aux premières divisions : I. *Die Grunddisziplinen;* II. *Natur, Geist, Gott;* III. *Mensch und Charakter;* IV. *Staat und Geschichte.* Mais à cela vient s'ajouter une cinquième division : *Gedankenwelt Asiens,* et on en prévoit une sixième : *Orient und Okzident.* Du coup, l'allure générale du plan semble se modifier, il ne s'agit plus d'un exposé doctrinal mais bien d'une mise en présence des façons diverses dont la philosophie a été comprise dans les différents types de culture. Mais alors que veut-on faire dans les quatre premières divisions ?

La perplexité ne diminue pas, bien au contraire, si l'on descend des grandes divisions aux subdivisions. Voici par exemple les sous-titres de la division I. *Die Grunddisziplinen :* A. *Philosophie der Sprache,* B. *Erkenntnistheorie,* C. *Logik,* D. *Metaphysik des Altertums,* E. *Metaphysik des Mittelalters,* F. *Metaphysik der Neuzeit.* Il est clair que les trois dernières subdivisions constituent un exposé historique. Mais les premières ? Beaucoup de choses s'éclairciraient peut-être si nous avions sous les yeux cette *Philosophie der Sprache* dont le titre assez énigmatique ouvre le plan du « manuel ». Mais les livraisons paraissent en ordre dispersé et celle-ci manque toujours. Peut-être a-t-on voulu combiner un certain exposé méthodologique avec un exposé historique. Nous serions curieux de voir ce que contient la livraison intitulée *Metaphysik der Neuzeit.* Elle a paru, mais nous ne l'avons point reçue.

Nous réserverons donc notre jugement sur le plan général, nous n'essayerons pas de deviner à quelle idée d'ensemble se subordonnent les livraisons annoncées. Nous constaterons seulement que les livraisons parues contiennent des choses intéressantes, divergentes et inattendues. Cela correspond très peu à l'idée d'un « manuel », mais le lecteur y trouvera sans doute d'autant mieux son profit, pour l'élargissement de ses cadres intellectuels.

Nous venons de recevoir la livraison B de la première division. Elle est la 16me parue et elle est intitulée *Erkenntnistheorie.* Nous y trouverons un point de départ pour parcourir les autres livraisons déjà sorties.

Ce traité est l'œuvre de M. Friedrich Kuntze. Il n'est pas d'une clarté extrême, mais il contient beaucoup de suggestions intéressantes. De plus, on n'y trouve étudiés que quelques auteurs. Sans doute, il était raisonnable de ne demander à l'histoire que les données qui pouvaient servir à éclairer les notions fondamentales de l'épistémologie. Mais on est quelque peu surpris de ne voir apparaître, par exemple, ni les sceptiques grecs, ni Montaigne, ni les positivistes, ni l'idéalisme postkantien, ni le pragmatisme. Tout se termine à Kant et encore au Kant de la raison théorique. A vrai dire, la conception que M. Kuntze se fait de l'épistémologie est très stricte. *Erkenntniss*, c'est la science définitive et déductive dont les mathématiques offrent le type. Le problème de la connaissance est de savoir comment cette science se constitue, quel est son rapport à l'expérience et aux choses d'expérience. Ce problème lui apparaît lié exclusivement à l'histoire des mathématiques et de la physique. Il ne semble pas se douter qu'on puisse le concevoir d'une façon plus large et qu'il ait quelque rapport avec la morale

et les croyances religieuses. Il reconnaît d'ailleurs que le XIXe siècle s'est beaucoup occupé de ce problème, même au sens restreint où il le prend ; mais il considère — ce qui est assez vrai — qu'il faudrait plus d'une livraison pour exposer les diverses attitudes qui se sont formulées depuis Kant ; il considère aussi — ce qui paraît discutable, — qu'il n'y a pas de nouveauté essentielle dans les idées émises depuis Kant. La raison qu'il en donne est d'abord que les idées de Kant ont une capacité indéfinie d'adaptation, et que les éléments de son système reparaissent même dans des systèmes très différents ; ensuite que le progrès des sciences n'a pas fait surgir, depuis le temps de Kant, de profondes transformations dans la structure de la physique, et que, dès lors, des doctrines nouvelles en épistémologie ayant toujours été le résultat des transformations correspondantes de la science, elles ne pouvaient guère se faire jour. Tout cela est intéressant, suggestif, mais correspond bien peu à l'exposé impersonnel et classique que l'on attendrait d'un manuel.

M. Kuntze fait de fréquentes allusions aux deux livraisons dues à M. Hermann Weyl et qui ont précisément pour objet de montrer quelles sont, dans les diverses branches des mathématiques et de la physique, les questions qui peuvent intéresser la philosophie. M. Weyl a pris une part importante à l'établissement de la théorie d'Einstein, il est l'auteur d'une généralisation intéressante de cette théorie : c'est dire que nous avons affaire à une « compétence » de premier ordre.

M. Weyl montre quels sont les rapports entre la logique d'une part, et de l'autre la géométrie et l'algèbre. Il étudie les tendances de la logique symbolique, les différences qui se manifestent entre la logique du fini et la logique du transfini. Viennent encore les problèmes du nombre et du continu, et les problèmes suggérés par la possibilité logique des diverses géométries.

En physique la notion de l'espace et du temps est évidemment mise en question par l'idée nouvelle de l'intervalle d'univers, et en même temps surgissent d'intéressants aperçus sur l'objectivité de la connaissance sensible. La question de la méthode de la physique est posée très clairement par les études nouvelles, et d'autre part aussi la question de la valeur et de la plus ou moins grande rigidité des lois de la nature.

Le travail de M. Weyl rendra les plus grands services aux philosophes. Nous entrevoyons ici, peut-être, en quel sens ce *Handbuch* pourrait servir de manuel : il offre aux travailleurs un arsenal de suggestions et de données sur lesquelles leur réflexion peut s'exercer

et qui leur permettront de renouveler les cadres usuels de la philosophie ; à le prendre ainsi, il semble appelé à rendre de grands services.

Nous continuerons dans un prochain numéro l'examen de quelques autres livraisons du *Handbuch der Philosophie*.

L. Noël.

V. Cathrein, S. J., *Philosophia Moralis*. Editio decima quarta. 524 pp. Fribourg en Brisgau, Herder, 1927.

Il serait superflu de présenter au public le manuel du P. Cathrein, qui atteint aujourd'hui sa quatorzième édition. Tout le monde en sait l'ordonnancement, la clarté et la netteté concise. Son succès prouve combien ces qualités sont appréciées.

La présente édition ne modifie que quelques rares passages. Signalons celui (n° 117) qui voit dans la conscience la « ratio » dont saint Thomas fait la règle prochaine des actes humains. Nous en avons déjà parlé ici même (n° d'août 1927). Un autre (n° 721) sur la justification des impôts. Il faut la prendre non dans les services rendus par la collectivité aux particuliers et que chacun devrait payer pour sa part ; mais dans les exigences du bien commun. La société peut, pour satisfaire à ses besoins d'argent, faire appel au concours des citoyens à proportion de leur capacité contributive. Enfin (n° 755) l'auteur apprécie le pacte fondamental de la Société des Nations. Il ne peut durer longtemps tel qu'il est, parce que, tandis que les puissances victorieuses se réservent la pleine liberté des armements, les puissances vaincues voient, sur ce point, leur liberté notablement restreinte. Par ailleurs, les puissances victorieuses se réservent la majorité au sein du Conseil. Il faudrait, selon l'auteur, donner à toutes les nations mêmes droits et mêmes obligations.

Au point de vue politique, cette solution sera peut-être la plus efficace ; mais s'impose-t-elle a priori en morale ? L'auteur ne se prononce pas sur ce point.

Nous serons pleinement d'accord avec lui pour souhaiter que, dans le domaine international, on en vienne à une conception qui s'inspire des règles posées, dès 1917, par S. S. Benoît XV dans sa fameuse note sur la paix.

P. Harmignie.

Louis de la Vallée Poussin, *La Morale Bouddhique*, avec une préface de Emile Senart, 256 pp. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1927 (Bibliothèque française de philosophie).

La science de M. de la Vallée est reconnue sans conteste par tous les orientalistes. Comme l'indique M. Senart, dans sa préface, l'auteur a donné antérieurement une traduction de l'Abhidharmakoça de Vasubandhu « que recommandent une infatigable information, une curiosité très vivante et une ingénieuse souplesse ». Or, il croit que le Bouddhisme a été, dès les origines, assez pareil à la doctrine du Canon, qui est celle aussi du Koça. On peut donc, en étudiant les textes de Vasubandhu, qui sont du IVe-Ve siècle de notre ère, en tirer une doctrine qu'on présentera, sans grande erreur, comme le Bouddhisme même. Celui-ci est avant tout une morale, une mystique qui enseigne les voies qui mènent à la félicité et au Nirvana.

La connaissance très parfaite qu'il a du texte du Koça et de toute la littérature bouddhique permet à l'auteur de nous guider sûrement à travers l'ensemble de la doctrine. Il l'expose d'une façon méthodique, lentement progressive, revenant, quand il le faut, sur les notions déjà indiquées pour nous montrer les relations entre les diverses parties, traduisant, autant qu'il se peut, les pensées des sages bouddhistes en termes clairs pour nous, les expliquant par des exemples, par des rapprochements avec nos doctrines traditionnelles. Nous apprenons ainsi les grandes lignes des deux « véhicules » qui mènent, le premier, au bonheur mondain, trouvé, pour les uns, dans la sphère de la concupiscence, pour les autres, dans celles plus élevées du recueillement, de l'extase ; le second, au Nirvana, élément immortel, absolu, non causé, et cependant non cause, terme suprême, grâce à la possession duquel l'homme échappe à l'indéfinie transmigration.

Puis vient l'étude de l'acte et de la façon dont peuvent le concevoir ceux qui, tout en niant la substantialité du moi, admettent l'existence des choses ; de son imputabilité, de sa moralité et des conséquences méritoires qu'il peut avoir pour l'agent et même, mais d'une façon très restreinte, pour autrui.

Enfin, un dernier chapitre indique comment les développements historiques du Bouddhisme dans le Grand Véhicule sont déjà contenus en germe dans la doctrine primitive.

De toute la morale bouddhiste, M. de la Vallée ne fait pas la critique mais uniquement l'exposé objectif, aussi clair et précis que possible. Chemin faisant cependant, il signale les difficultés internes du système et les explications plus ou moins satisfaisantes et logiques que les auteurs se sont efforcés d'en donner.

P. Harmignie.

Gérard Philips, Maître en Théologie, *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*. 241 pp. Louvain, Editions du Museum Lessianum, 1927.

Le problème du mal, de sa possibilité, de sa cause prochaine, de ses conséquences ; le problème de la douleur et du péché ne cessent de préoccuper les hommes. C'est, encore de nos jours, une des objections que l'on oppose le plus fréquemment aux preuves de l'existence de Dieu.

Saint Augustin s'est trouvé exposé aux attaques de deux systèmes adverses présentant de fausses explications du mal. Les manichéens pessimistes voient notre nature viciée dans son fond par l'influence d'un principe mauvais ; les pélagiens optimistes croient l'homme si bon que, par ses propres forces, il peut arriver à la justification. Entre les deux extrêmes, se tient la doctrine catholique. Elle est souvent reprise et développée dans les œuvres du Docteur d'Hippone, pourtant jamais d'une façon suivie et systématique.

C'est l'exposé méthodique de la doctrine de saint Augustin sur la raison d'être du mal que nous donne l'auteur. L'ordre y est parfait, l'énoncé, la justification des points principaux sont clairs et nuancés ; l'évolution de la pensée au cours des discussions successives est soigneusement notée.

L'auteur ne se propose pas de critiquer le système de saint Augustin — c'est d'ailleurs celui de l'Eglise même — mais, incidemment cependant, il note les points particuliers sur lesquels il demeure des discussions, ceux aussi où la pensée augustinienne doit être complétée et même parfois quelque peu modifiée, si l'on veut tenir la doctrine communément reçue désormais.

On sait comment, pour saint Augustin, tout le mal de la créature n'a été permis par Dieu qu'à raison de sa souveraine puissance et de sa bonté qui, finalement, ramèneront tout au bien dans la splendeur de l'ordre.

Tour à tour nous voyons cette idée s'appliquer au mal naturel ; au mal du péché dont le libre arbitre peut se rendre capable et dont il s'est, en fait, rendu coupable dans le péché originel et actuel ; au mal aussi de la peine en ce monde et dans l'autre ; au mal enfin des anges déchus.

Avec une inflexible rigueur, il faut bien en arriver à proclamer, raisonnablement, comme le fait saint Augustin : « Dieu est le Créateur de toutes les natures, de celles qui devaient demeurer dans la vertu et la justice comme de celles qui devaient pécher ; il a fait celles-ci, non pour qu'elles vécussent dans l'injustice, mais pour

qu'elles servissent à la beauté de l'univers, qu'elles consentissent ou non à pécher ».

Pourtant, cette justification prise du côté de l'ensemble de la création, justification métaphysique et esthétique, comme le note l'auteur, nous laisse une difficulté lorsque notre considération se porte sur l'homme. Saint Augustin le comprenait. A mesure qu'il avancera en âge, « la justification ontologique du mal se doublera d'une autre, puisée dans l'amour du Créateur, d'après les données de la révélation chrétienne » (p. 55).

C'est en cela que consistera sa vraie originalité, il démontrera que « tout est créé, tout est ordonné, tout est permis, jusqu'à la damnation des pécheurs, pour le grand bien des saints » (p. 227).

Le travail de M. Philips permet fort utilement à tous de connaître les trésors de la doctrine de saint Augustin sur le mal, doctrine que bien peu de lecteurs pouvaient aller chercher aux sources mêmes.

P. Harmignie.

Jean Dermine, *La Doctrine du Mariage chrétien*, 2e édit., 256 pp. Editions de la Société d'Etudes morales, sociales et juridiques. Louvain, 1928.

La première édition de ce petit volume a été rapidement épuisée. L'auteur nous présente aujourd'hui son œuvre revue et augmentée ; nous ne doutons pas qu'elle obtienne un égal succès.

C'est dans une langue simple et claire, élégante et délicate que nous sont exposés les principes qui dominent l'institution du mariage chrétien. Celui-ci est d'abord défini et justifié comme contrat, puis comme sacrement. Vient enfin une étude détaillée des lois principales qui le régissent.

Ce n'est pas le point de vue canonique des conditions de licéité et de validité du mariage que l'auteur étudie. Il veut préciser, puis justifier, du point de vue rationnel et surnaturel, les règles que l'Eglise impose aux époux dans leur vie conjugale. Sans doute, tous les détails de cette législation morale ne relèvent pas également de la loi naturelle. Celle-ci aurait peut-être peine à imposer par sa propre force la rigoureuse unité et l'absolue indissolubilité du mariage, mais il n'en reste pas moins que la conception plus élevée, plus parfaite du mariage chrétien est pleinement conforme aux exigences naturelles fondamentales de la famille et qu'elle assure, mieux qu'aucune autre, la dignité des époux, la bonne éducation des enfants et ainsi, indirectement, le bon ordre de la cité tout entière.

Il y a dans la vie conjugale et familiale chrétienne une noblesse, une perfection qui révèlent la haute sagesse et la profonde psychologie des lois du Christ. C'est cet aspect surtout que l'auteur se plaît à nous montrer avec une finesse et une délicatesse peu communes. En même temps cependant, il étaie de solides raisons la justification de la liberté, de l'égalité, de la fidélité des époux ; de l'unité aussi, et, plus encore, de l'indissolubilité de l'union conjugale. Il expose enfin les règles de la chasteté conjugale.

L'auteur se tient à la hauteur des principes. Il laisse à des ouvrages plus spécialisés l'exposé des données de fait qui peuvent être utiles à la démonstration, se contentant d'en donner les conclusions, comme aussi l'examen des nombreux « cas » particuliers que soulève la morale conjugale. Ainsi son argumentation est allégée, elle peut être présentée à tous, elle est cependant assez claire et complète pour permettre à chacun de posséder les principes d'où se tireront les solutions pratiques.

Peut-être pourrait-on souhaiter cependant, pour la troisième édition, quelques précisions complémentaires sur l'un ou l'autre point : La preuve que la fin primordiale du mariage est la procréation des enfants; le fondement du droit des enfants à recevoir *de leurs parents* l'éducation convenable et aussi du droit des parents à la leur donner eux-mêmes ; les conditions générales requises pour que les époux puissent, par consentement mutuel ou même parfois par volonté d'un seul, s'abstenir des relations conjugales.

La précision et la correction de langage, à laquelle l'auteur nous habitue fort agréablement, fait qu'on remarque mieux quelques détails à redresser. Il est fâcheux de lier l'idée de liberté et d'autonomie, voire même de personnalité humaine, à celle de domination vertueuse des passions (pp. 37, 39, 79, 96). L'auteur semble confondre la morale purement naturelle avec la morale sans Dieu et sans éternité (pp. 170, 208). N'est-ce pas dépasser la mesure que d'affirmer le droit à naitre non seulement de l'enfant conçu, ce qui demande déjà quelques explications, mais de l'enfant « possible » dont on empêche la conception. « Ces pratiques constituent un attentat « préventif » à la vie de l'enfant, elles ont pour but d'en empêcher l'avènement, ce qui est, somme toute, une forme de suppression » (pp. 191-192). Il faut trouver ailleurs les motifs de réprouver le néo-malthusianisme. L'être qui n'est pas, dont on n'empêche que la conception elle-même simplement possible, ne peut vraiment pas être sujet de droit.

Ceux qui sont habitués à rencontrer les termes employés dans

leur sens traditionnel, liront aussi avec étonnement que « la passion (des époux l'un pour l'autre) est légitime ;... quand elle est disciplinée par la morale et maîtrisée par la volonté, elle devient une vertu et s'appelle l'amour » (p. 110).

Mais l'ensemble des lecteurs ne verront même pas ces minuties et trouveront autant de profit que d'agrément à lire l'ouvrage de M. Dermine et à y reconnaître, excellemment présentée, une solide justification de la morale chrétienne du mariage.

P. Harmignie.

R. P. Thomas Pègues, O. P., *Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique,* Paris, Blot, 1927. In-8°, xxiii-446 pp.

Comme le rappelle la lettre-préface de Mgr Rivière, archevêque d'Aix, le R. P. Pègues a donné avec grand succès de nombreuses conférences sur la doctrine de saint Thomas dans les principales villes de la Provence. Ce sont, dit l'auteur, les notes de ces conférences qui constituent le texte de cet ouvrage. C'est un travail de vulgarisation, mais de bonne vulgarisation. L'exposé du R. P. Pègues est toujours clair, intéressant et sûr. Tout l'ensemble de la pensée thomiste en philosophie théorique et pratique est mis à la portée du public cultivé. L'auteur a soin de l'adapter aux questions actuelles en matière sociale et politique, spécialement en droit international. Il insiste aussi sur la distinction essentielle entre la philosophie et la science expérimentale. La dernière partie, au titre écourté (ne faudrait-il pas dire : propédeutique théologique ?) renferme un exposé sommaire de l'apologétique selon l'esprit de saint Thomas. Parmi les nombreux livres que le R. P. Pègues a écrits pour répandre la doctrine thomiste, celui-ci nous paraît le mieux réussi ; il connaîtra sans doute le même succès que les conférences qu'il reproduit.

R. Kremer, C. SS. R.

Jos. Hontheim, S. J., *Theodicea sive theologia naturalis (Cursus philosophicus in usum scholarum auctoribus pluribus professoribus philosophiae in collegiis Valkenburgensi et Pullacensi Societatis Jesu),* Fribourg en Brisgau, Herder, s. d. In-8°, viii-324 pp. Prix, broché : M. 5,60 ; relié toile : M. 6,80.

Les professeurs jésuites allemands de Fauquemont et de Pullach procèdent à une refonte du cours de philosophie scolastique publié par eux ou leurs prédécesseurs à Exaeten et à Stonyhurst. La théodicée du P. Boedder est remplacée dans cette réédition par un

traité dû au P. Hontheim, auteur d'un gros volume sur ce sujet dans la *Philosophia Lacensis* (Ces divers noms de lieux et ces migrations n'évoquent-ils pas plus de cinquante ans d'histoire religieuse et même politique allemande ?).

On pouvait s'attendre à trouver dans le présent manuel les principales caractéristiques du grand ouvrage : doctrine scolastique à tendances suaréziennes et molinistes, divisions simples et logiques, exposé assez ample, clair, non sans chaleur parfois et généralement solide. On remarque aussi, encore un peu plus accentuée, l'habitude de forger des mots plus ou moins intelligibles pour désigner les preuves de l'existence de Dieu (hénologique, climacologique etc.) et le principe « axiologique ». Comme par le passé, les arguments sont multipliés, et même un peu trop.

On aurait tort toutefois de croire qu'il n'y a rien de neuf dans ce travail. Bien des questions ont été mûries ou ajoutées, telles l'explication du principe de causalité et de l'infaillibilité des tendances naturelles. Les objections sont plus nombreuses, leur énoncé et leur réfutation sont plus serrés. Naturellement on a ajouté un chapitre sur le modernisme à propos de la cognoscibilité de l'existence de Dieu.

Ce livre possède une réelle originalité et de vrais mérites. Nous persistons cependant à trouver que l'argument de la finalité n'est pas assez approfondi ; de plus celui qui est tiré du désir du bonheur devrait y être rattaché. On souhaiterait aussi des précisions dans les preuves tirées des possibles et de la loi morale ; sous une forme trop sommaire, elles ne sont pas concluantes. Enfin, les indications bibliographiques sont pas trop fragmentaires ; parmi les publications modernes, l'auteur mentionne à peu près exclusivement des travaux allemands et néglige l'importante littérature française sur le sujet.

R. Kremer, C. SS. R.

Henry Bradford Smith, *Symbolic Logic. Method and Development.* New-York, F. S. Crofts and C°, 1927, 135 pp.

Le petit manuel de M. Smith ne constitue pas un exposé de la logique symbolique dans son ensemble ; il se contente de reprendre à grands traits la logique du raisonnement hypothétique et celle des classes, et de démontrer ainsi les lois classiques du raisonnement ; c'est la méthode adoptée par l'auteur dans une série de petits traités dont il a été rendu compte dans cette Revue.

La « Symbolic Logic » s'attache à développer une conception nou-

velle des propositions universelles et particulières, en vue de sauvegarder les rapports de subalternation et de contradiction que la logique d'Aristote pose entre ces deux espèces de propositions. Cette question des propositions particulières a déjà été maintes fois débattue ; elle ne constitue nullement une des pièces maîtresses du système. — On pourrait signaler à ce propos que le Cardinal Mercier, en une demi-page assez dédaigneuse de sa Logique, proposait d'éliminer des classifications les « particulières subalternes ». Mais enfin des lecteurs scolastiques auraient mauvaise grâce à ne pas relever avec sympathie un essai comme celui de M. Smith.

L'auteur remplace la modeste universelle affirmative : « Tout *a* est un *b* » par la proposition : « Tout *a* est un *b* ; et en même temps, ou bien tout *b* est un *a*, ou bien il y a à la fois des *a* qui sont des *b* et des objets qui ne sont ni *b* ni *a* ». Posons « non-*b* » au lieu de *b* : nous avons l'universelle négative ; prenons la contradictoire de chacune des universelles, nous aurons les deux formes de propositions particulières ; ces formes de propositions conduiront aux résultats cherchés. Evidemment il n'est pas question de prétendre interpréter la pensée d'Aristote par ces expressions compliquées et arbitraires ; mais M. Smith a atteint son but de montrer que les relations posées entre propositions par la logique classique sont compatibles.

M. Smith aborde, d'autre part, pour la critiquer à plusieurs reprises, en particulier p. 123 et suivantes, la définition russellienne de l'implication matérielle (Notons en passant que les affirmations inexactes mentionnées pp. 126-127 ne peuvent être mises au compte des *Principia Mathematica)*. Pour juger de ses déductions, plutôt indiquées que démontrées en ces quelques pages, il y aurait un réel intérêt à lui voir exposer systématiquement, en une théorie des fonctions propositionnelles, les fondements qu'il adopte pour sa logique des classes.

R. Feys.

CHRONIQUE

Nomination. — M. Célestin Bouglé, professeur de philosophie sociale à la Sorbonne est nommé directeur-adjoint de l'Ecole normale supérieure pour cinq ans.

Décès. — Le 2 octobre 1927 est mort à Stockholm le professeur Svante Auguste Arrhenius, auteur de la théorie de la dissociation électrolytique et de celle de la « panspermie ».

— Mgr J.-B. Jaccoud, né à Fiaugères (Suisse) le 27 juillet 1847, professeur de philosophie puis recteur (1888-1924) du Collège St-Joseph de Fribourg (Suisse), professeur de Droit naturel à l'Université de Fribourg depuis 1891, est décédé à Fiaugères le 17 octobre dernier.

— On annonce la mort de M. Vittorio Benussi, professeur de psychologie expérimentale à l'Université de Padoue.

— Le professeur Léonard Nilson, qui enseignait la philosophie à l'Université de Leipzig, est mort en cette ville, le 29 octobre dernier, à l'âge de 45 ans.

— Le P. Angelo Zacchi, O. P., professeur au Collège Angélique de Rome, auteur de divers travaux philosophiques dont : *Morale scientifica di Spencer ; Superuomo di Nietzche ; Téosofia*, etc., est mort à Rome le 18 octobre 1927. Il était né à Ragnoli (prov. Arezzo) le 23 novembre 1874.

— Le 26 décembre dernier, est mort à Moscou le célèbre psychiatre et psychologue Vladimir Mikhailovitch Bekhterev, âgé de 70 ans. Ancien élève de Du Bois Reymond et de Charcot, il devint professeur à la Faculté de Médecine de Petrograd. Il y fonda en 1908 l'Institut de psychologie et de neurologie et depuis la guerre l'Institut des études du cerveau. Son livre le plus connu est *La Psychologie objective* qui a été traduite en français en 1913 (Paris, Alcan).

— Mgr Ant. Alvaro y Balano, évêque de Zamora (Espagne) depuis 1914, ancien professeur de Philosophie et de Théologie, est décédé à Zamora le 31 décembre à l'âge de 51 ans.

Prix et Concours. — Concours décennal des Sciences philosophiques (5e période 1918-1927).

Au cours de l'année 1928 sera jugé le « Concours décennal des sciences philosophiques pour la 5e période (1918-1927) », comprenant : la métaphysique, la logique, la psychologie, la philosophie morale, la philosophie du droit, la philosophie du langage, la philosophie de l'éducation, l'esthétique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie.

Sont admis à ce concours, les ouvrages d'auteurs belges de naissance ou naturalisés, publiés en Belgique ou à l'étranger, pendant l'une des années de la période 1918-1927.

Les auteurs qui désirent participer au concours sont priés d'adresser au Ministère des Sciences et des Arts (Administration de l'Enseignement supérieur et des Sciences), rue Henri Beyaert, n° 3, à Bruxelles, un exemplaire de leurs œuvres qui se trouveraient dans les conditions voulues, en mentionnant d'une manière expresse que cet envoi est destiné au jury du dit concours.

Les ouvrages peuvent être écrits en français, en flamand ou en latin.

— L'Académie des sciences morales et politiques de Paris a décerné : le 12 novembre 1927, le prix Charles Lambert (1500 fr.) à M. Daniel Essertier, professeur à l'Institut français de Prague : *Les Formes inférieures de l'explication.* — Le 19 novembre, le prix Dagnan-Bouveret (1000 fr.) à Mlle Renée Dejean, du laboratoire de psychologie de la Sorbonne.

— La Kantgesellschaft avait mis au concours une étude sur l'idéalisme et le personnalisme chez les comtemporains. Elle a décerné les prix au pasteur Johannes Sperl (400 Mk), et à MM. Georg Büttner (300 Mk), Werner Schingnik (150 Mk) et A. Goldschmidt (150 Mk).

— *La Ciudad de Dios* (t. 151, 1927, p. 147) annonce que les PP. Augustins espagnols, à l'occasion du 15e centenaire de la mort de saint Augustin (1930), proposent douze sujets de travaux dont elle donne le détail sur la doctrine et l'influence du célèbre Docteur. On y trouvera les conditions du concours, entre autres, des indications précises concernant la langue à employer. Les prix seront de 3.000 à 15.000 pesetas et les meilleures études seront imprimées. Les travaux, dactylographiés, doivent être adressés au R. P. Prieur du Monastère de l'Escurial avant le 5 mai 1930. La Commission organisatrice a son siège à Madrid, Columela, 12.

Périodiques nouveaux. — Le périodique *Polskie Archiwum Psychologji* vient de terminer sa première année d'existence. Cette

revue, qui est trimestrielle, a été fondée et est dirigée par le professeur Josefa Joteyko (à Warszawa. Rédaction : ul. Wilcza, 47 ; administration : ul. Marszalkowska, 123). Chaque fascicule comporte environ 80 pages de texte.

— Sous la direction de M. Willem Van Ryswyck paraît depuis 1927 un périodique trimestriel intitulé : *Hommes*, revue de Philosophie et d'Esthétique. Il est publié aux Editions d'Etichove à Etichove (Belgique). Abonnement : Belgique : 35 fr. ; France et Grand-Duché : 10 belgas ; autres pays : 20 belgas.

Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — Communications faites à la Société de Sociologie de Paris : 10 novembre 1926 : M. Achille Ouy : *L'Explication sociologique en psychologie*. (Résumé dans *Revue intern. de Sociologie*, Paris, Marcel Giard, janv.-févr. 1927).

— Le 7 janvier 1927, M. le professeur Charles Bally, de l'Université de Genève, a fait à la Société de Sociologie de Genève une communication sur *La Contrainte sociale dans le langage*, que reproduit la *Revue intern. de Sociologie* (mai-juin 1927).

— L'Institut universel des Hautes Etudes internationales a été inauguré à Genève le 16 septembre 1927. Le directeur en est M. Paul Mantoux.

— L'Université de Padoue vient de célébrer le centenaire de la naissance du philosophe et pédagogue Roberto Ardigo (28 janvier 1828). Un fascicule de la *Rivista di filosofia* lui sera consacré cette année pour célébrer cet anniversaire.

— La *Revue des Cours et Conférences* (directeur : F. Strowski) a commencé dans le numéro du 15 décembre 1927, la publication des leçons de M. Edouard Le Roy, professeur au Collège de France, sur *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (Paris, Boivin).

— L'Académie polonaise des Sciences de Cracovie propose à l'Union académique internationale de mettre au programme de ses entreprises scientifiques la publication d'un *Corpus philosophorum Medii aevi*. Y figureraient avant tout les traductions latines médiévales d'Aristote et les traductions latines des philosophes arabes. Excellente initiative. Pareille entreprise pourrait peut-être coordonner de nombreuses éditions critiques déjà existantes dans des ouvrages isolés ou dans des collections récentes.

Collections. — Publications collectives. — La maison E. Flammarion de Paris a commencé la publication d'une collection : *Les Grands Cœurs*. Le cinquième volume paru est

Aristote, par le R. P. M.-D. Roland-Gosselin, O. P. (un vol. in-16 de 204 pp.). En onze chapitres le Stagirite est présenté sous tous ses aspects : l'homme, l'écrivain, le savant, le logicien, le philosophe, le théologien, le moraliste, le sociologue, l'éducateur, le critique d'art, Aristote et la pensée chrétienne. Bref, excellente et utile œuvre de vulgarisation.

— On annonce la publication prochaine d'un *Dizionario di scienze pedagogiche* sous la direction du professeur Giovanni Marchesini de l'Université de Padoue. Il comportera deux volumes de 750 pages environ à deux colonnes.

— La Collection Armand Colin qui n'avait guère touché jusqu'ici qu'aux domaines littéraire et scientifique vient de commencer une section de Philosophie en publiant une *Psychologie expérimentale,* par Henri Piéron, professeur au Collège de France, avec 11 figures ou graphiques (un vol. in-16, de 227 pp. Paris, Armand Colin, 1927).

L'auteur fait un exposé général du fonctionnement mental tel qu'il peut être dégagé des résultats obtenus jusqu'ici. L'ouvrage est divisé en une introduction (Historique — objet — méthodes) et six parties : 1. Les Processus réactionnels et les formes du comportement ; 2. La réaction affective et l'orientation de la conduite ; 3. La réaction perceptive et l'acquisition de l'expérience ; 4. La réaction intellectuelle et l'élaboration de l'expérience ; 5. Les niveaux d'activité et l'utilisation de l'expérience ; 6. Stades et types mentaux.

— Le tome II des *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (Paris, Vrin, in-8°, 346 pp., 1927) contient : de Dom A. Wilmart, une étude sur les homélies attribuées à saint Anselme de Cantorbery ; du R. P. Chenu, O. P. : *La théologie comme science au XIIIe siècle;* de M. J. Rhomer, une note historique sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme : la raison supérieure et la raison inférieure ; du R. P. Guillet, O. P., un article sur la « lumière intellectuelle » d'après saint Thomas ; de M. Et. Gilson : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot ;* du R. P. Delorme, O. F. M., l'édition de huit *Quaestiones disputatae* de Vital du Four, maître franciscain à Paris puis Cardinal († 1327).

— A la bibliothèque des *Archives de Philosophie* vient de paraître : F. Mentré. — *Pour qu'on lise Cournot* (1 fasc. in-8°, VIII-244 pp. Paris, Beauchesne). L'auteur y réuni diverses études relatives à ce philosophe.

EDITIONS. — TRADUCTIONS. — Tous ceux — et ils sont

de plus en plus nombreux — que la chose intéresse consulteront avec profit la liste des textes de saint Thomas d'Aquin *actuellement accessibles dans le commerce,* avec les indications d'usage sur les lieux d'édition, prix, etc., que publie le *Bulletin Thomiste* joint à la *Revue Thomiste,* n° de novembre-décembre 1927, p. [225]-[228].

— Nous avons déjà signalé l'édition des *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis* par M. R. Steele. Sept fascicules sont déjà parus. Le septième est consacré aux *Quaestiones supra undecimum primae philosophiae Aristotelis* (Metaphysica XII) qui paraissent pouvoir être datées de 1245 approximativement (XII-160 pp., Oxford, Clarendon Press, 1926).

— Le volume XVII du commentaire français littéral de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, par le R. P. Thomas Pègues, O. P., vient de paraître (Toulouse, Privat et Paris, Téqui, 1927). Il continue la Troisième Partie de la Somme et comprend les questions 60-65 : Traité des Sacrements en général ; 66-71, le Baptême ; 72, la Confirmation. Le prochain volume (q. 73 à 83) comprendra le traité de l'Eucharistie.

— On annonce, pour paraître bientôt dans la collection publiée par la *Kommission für die Herausgabe der lateinischen Kirchenväter* de l'Académie de Vienne, la publication du *De Consolatione philosophiae* et des *Opuscula Sacra* de Boèce. L'établissement des textes a été confié aux professeurs W. Weinberger (Brünn) et E. K. Rand (Cambridge).

— Dans la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin (texte latin et traduction française) publiée aux éditions de la *Revue des Jeunes* vient de paraître : *Le Verbe Incarné,* tome deuxième, traduction, notes et appendices par le R. P. Héris, O. P. Prix : broché 11 fr. ; relié toile 15 fr. C'est le 9e volume de cette collection.

Travaux récents. — Nous avons signalé (n° de février 1927, pp. 132) le tome I du *Manuel de Philosophie thomiste* publié par M. l'abbé Henri Collin, professeur au Petit Séminaire de Versailles. Le tome II est depuis quelques mois en librairie (un vol. in-8°, de 476 pp. Paris, Téqui, 25 fr.). Il comprend la *Critériologie*, la *Méthodologie*, la *Morale*, la *Théologie naturelle*. L'auteur a ajouté une table analytique des matières et un *index* des noms cités. Il n'est pas inutile de souligner à nouveau les réelles qualités du laborieux travail de M. l'abbé H. Collin et de redire que ceux pour qui il a été entrepris en retireront le plus grand profit.

— Le P. Maréchal donne en seconde édition (1927) le cahier I (De l'antiquité à la fin du moyen âge. La critique ancienne de la

Connaissance) de son grand ouvrage : Le point de départ de la Métaphysique. Les seuls changements notables — l'auteur en avertit dans la Préface — concernent les deux Chapitres qui traitent de la philosophie scotiste. Il reprend sur une base réduite mais sûre, l'examen de cette philosophie, en tenant compte des résultats remarquables auxquels est arrivé le P. Longpré de Quaracchi, dans ses études scotistes : le *De Rerum principio* et les *Theoremata* ne sont pas des œuvres de Scot. Pour le reste, nous renvoyons à un bulletin publié précédemment dans cette Revue, où on dit tout le bien qu'il faut penser du magistral ouvrage du P. Maréchal. Le voici *up to date* au point de vue historique. L'auteur a l'ambition de fournir des interprétations doctrinales fondées sur des éléments exacts. Il a pleinement réussi dans cette tâche difficile.

— R. P. Thomas Pègues, O. P. — Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique. Un vol. in-16, de XXIII-446 pp. Paris, André Blot, 1927.

L'auteur, qui fut longtemps régent des études à l'Ecole théologique de Saint-Maximin (Var), publie dans ce volume les notes préparées pour les séries de conférences philosophiques qu'il donna à Aix, Marseille, Toulon et Nice. On y trouve une initiation à la pensée aristotélicienne et thomiste préparant excellement à la lecture et à l'étude de la *Somme Théologique* ou des autres œuvres de saint Thomas.

— Dr H. J. F. W. Brugmans. — Om het waarheidsprobleem. Positivistische denkvormen, hun zin en hun tekort. — Uitgave van J. B. Wolters, Groningen, Den Haag. Fl. 3,50.

Travaux récents sur l'histoire de la philosophie. — Vient de paraître une *Introduction historique au Cours de Morale générale* par M. Edg. Janssens, professeur à l'Université de Liége, 110 pp. in-12, dix-huit francs, édité à l'Institut sup. de Philosophie.

— A. Walz, O. P. : *Delineatio vitae S. Thomae de Aquino*. Roma, Collegio Angelico, in-8°, 107 pp., 1927. Le distingué archiviste de l'Ordre des Dominicains fait paraître en brochure son étude parue en 1926 dans *Angelicum* en y ajoutant quelques compléments bibliographiques. Cette vie de saint Thomas dans laquelle l'auteur tient compte des dernières recherches critiques, met au point les résultats acquis, sera hautement appréciée par tous ceux qu'intéressent les travaux relatifs au Docteur commun et à sa doctrine.

— O. Dittrich : Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Leipzig, F. Meiner, 1926.

I. Altertum bis zum Hellenismus ; in-8°, VIII-374 pp.

II. Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums ; in-8°, VII-311 pp.

III. Mittelalter bis zur Kirchenreformation ; in-8°, VIII-510 pp.

Cette histoire de la philosophie morale jusqu'aux temps modernes est un travail — et un instrument de travail — de premier ordre. Des tables alphabétiques très complètes en rendent l'utilisation extrêmement facile.

— Erik Wolf : Grotius, Pufendorf, Thomasius, Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Fasc. 11). Tubingue, Mohr. Un vol. in-8°, 124 pp. 1927. M. 5.

Contribution à l'histoire du Droit naturel. Les idées de l'auteur peuvent prêter, sur certains points du moins, à contestation, mais dans l'ensemble cet ouvrage donne une analyse pénétrante des systèmes de trois des principaux représentants modernes de la philosophie du droit.

— H. D. Forster : International Calvinism through John Locke and the Revolution of 1688 (The American Historical Review t. XXXII, 1927, pp. 475-499).

L'influence du Calvinisme sur les doctrines de J. Locke a eu sa répercussion sur ceux qui se sont inspirés de celle-ci. L'étude de M. Forster fait ressortir un des aspects les moins connus de la pensée du célèbre philosophe anglais.

— Dom Odon Lottin a abordé un point d'histoire fort intéressant en étudiant dans la *Revue Thomiste* Le libre arbitre au moyen âge. Voici les titres des articles parus : Les définitions du libre arbitre au XIIe siècle (mars-avril et mai-juin 1927). La théorie du libre arbitre pendant le premier tiers du XIIIe siècle (sept.-oct. 1927). Le traité du libre arbitre depuis le chancelier Philippe jusqu'à saint Thomas d'Aquin (nov.-déc. 1927).

Nous n'avons pas voulu attendre la fin de cette publication pour signaler ce travail très remarquable et extrêmement fouillé à l'attention des spécialistes de l'Histoire de la philosophie médiévale.

— Louis Dimier : La vie raisonnable de Descartes. Un vol. in-12 de 281 pp. Paris, Plon, 1927, 15 fr.

L'auteur qui expose, d'une façon fort agréable, la vie de Descartes ne s'attache pas spécialement à sa doctrine. Cependant, il nous renseigne sur maints événements qui peuvent faire mieux comprendre le développement de sa pensée.

— La *Schopenhauergesellschaft* fondée en 1911 par P. Deussen, professeur à l'Université de Kiel et qui a pour siège Francfort

s/Main, publie chaque année un *Schopenhauer-Jahrbuch*. Celui de 1927 (paru chez Carl Winter à Heidelberg, x-335 pp.) contient une série d'études sur Schopenhauer, quelques documents nouveaux sur le philosophe allemand et une riche bibliographie.

Ajoutons que les derniers volumes de l'*Edition Deussen* des œuvres de Schopenhauer viennent de paraître.

— Aux Editions de *La Cité Chrétienne* (Bruxelles, rue de la Limite, 118a), paraîtra incessamment *Saint Thomas d'Aquin* (Le Milieu. L'homme. L'œuvre), par Edgard De Bruyne, professeur à l'Université de Gand. Un vol. in 8° de 400 pp.

— On lira avec intérêt dans *La Revue dominicaine* (t. 33, 1927) un article dans lequel P. Papillon, O. P., signale la part qu'il faut attribuer au Canada dans le mouvement thomiste au XIXe siècle. D'autres articles du même auteur sont annoncés sur le même sujet.

— Le 3e volume des *Problemi teorici e morali nei classici del pensiero* est publié par M. Luigi Stefanini, de l'Université de Padoue : *Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti* (Torino, Soc. editr. intern. 1 vol. in-8°, 422 pp.), résumé d'Histoire de la philosophie du point de vue épistémologique, avec textes choisis, exposés théoriques et notes critiques.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

W. L. Lorimer. — Some notes on the text of Pseudo-Aristotle « De Mundo ». Londres, Oxford Univ. Press, 1925.

Aristoteles. — Kleine Naturwissenschaftliche Schriften. Ubers. von Eugen Rolfes. Leipzig, Felix Meiner, 1924.

F. Ueberweg. — Grundriss der Geschichte der Philosophie, II, 11e édit. Berlin, Mittler, 1928.

N. Marin Negueruela. — Lecciones de Apologética, 2de édit., 2 vol. Barcelone, Casals, 1927.

J. Dermine. — La Doctrine du mariage chrétien, 2de édit. Louvain, 1927.

R. Guénon. — La crise du monde moderne. Paris, Bossard, 1927.

G. Lacombe. — La vie et les œuvres de Prévostin. Le Saulchoir, Kain, 1927.

J. Fröbes. — Psychologia Speculativa, T. II. Fribourg en Brisgau, Herder, 1927.

Atti del Quinto Congresso internazionale di Filosofia, 1924. Naples, Perrella.

H. B. Smith. — Symbolic Logic. New-York, Crofts, 1927.

O. Dittrich. — Geschichte der Ethik. Vol. III : Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Leipzig, F. Meiner, 1926.

Victor Basch. — Essai critique sur l'Esthétique de Kant. Nouv. édit. Paris, Vrin, 1927.

F. Olgiati. — L'Idealismo di Giorgio Berkeley. Milan, Vita e Pensiero, 1926.

Roland-Gosselin. — Aristote. Paris, Flammarion, 1928.

V. Cathrein. — Philosophia Moralis. Fribourg en Brisgau, Herder, 1927.

U. A. Padovani. — Vincenzo Gioberti ed il Cattolicismo. Milan, Vita e Pensiero, 1927.

Paolo Rotta. — Il Cardinale Nicolo di Cusa. Milan, Vita e Pensiero, 1928.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme Théologique. Le Verbe Incarné. Trad. franç. par Ch. V. Héris, T. II. Paris, Desclée, 1927.

I. J. M. Van Den Berg. — Introductio in Theologiam Naturalem. Utrecht, Dekker, 1927.

A. Schinz. — La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes. Paris, Alcan, 1927.

F. Sanc. — Sententia Aristotelis. Zagreb, Typ. Archiepisc., 1928.

Dr A. Tellkamp. — Das Verhältniss John Locke's zur Scholastik (Albertus Magnus Akademie, Koln, II, 2). Munster, Aschendorf, 1927.

P. Diomede Scaramuzzi. — Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzo d'Italia. Roma, 1927.

Fr. G. Vázquez Nunez. — El padre Francesco Zumel (1540-1607). Madrid, 1920.

F. Guillermo Vazquez. — La Universidad de Salamanca en los annos 1548-1568. Fray Gaspar de Torres. (Madrid, 1927).

Paetow L. I. — Morale Scolarium of John of Garland (Univ. California, 1927).

C. Michalski. — La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au xve s. (Cracovie, 1928).

VIII

LA CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE ET LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE *)

I

Pendant longtemps, l'idéalisme a si bien dominé la philosophie moderne qu'il paraissait en être la forme définitive. La critique de la connaissance semblait s'identifier avec lui. N'était-elle pas une création de Kant, indissolublement unie à son idéalisme transcendantal ? Le réalisme n'était-il pas un autre nom de ce dogmatisme qu'il avait ruiné à jamais ? Dans sa prétention d'atteindre les choses en soi, n'allait-il pas à l'encontre du résultat le plus assuré de la critique, et même de son premier principe, à savoir que l'esprit doit chercher en lui-même les lois de la connaissance et du réel, et qu'il ne peut se dépasser lui-même ?

En somme, le réalisme ne serait qu'une régression dans l'histoire de la philosophie. Ce qui le montre le mieux, c'est que les néo-réalistes en appellent à ce bon sens vulgaire qui, raillait Kant, doit suppléer à l'évidence et à la clarté des raisonnements dans les questions subtiles où la finesse des dogmatistes est mise à une trop rude épreuve [1]). En fait, ont-ils seulement essayé de poser le problème de la

*) Ce chapitre est extrait d'un ouvrage intitulé *Le néo-réalisme anglais*, couronné par l'Académie royale de Belgique, et qui vient de paraître (N. D. L. R.).

1) Cf. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten wollen.* Introduction, édit. Cassirer, *Immanuel Kants Werke*, IV, Berlin, 1913, pp. 6-8.

connaissance ? Ils se servent de notions, de principes, d'évidence, sans leur faire subir cet examen réfléchi qui est l'objet de la théorie générale de la connaissance. Le réalisme analytique est une résurrection paradoxale d'un platonisme naïf qui ne doute aucunement de la conformité de l'esprit avec le réel. Il croit sans hésiter à la valeur des concepts abstraits, en même temps qu'il accorde une confiance entière à l'expérience et aux sciences sans examiner leur valeur.

Si le réalisme était conforme à cette description, il ne mériterait assurément pas de retenir l'attention. Une critique de la connaissance est indispensable à la philosophie. Depuis Kant surtout, on s'est convaincu que la métaphysique et même la connaissance en général n'est possible, — philosophiquement — que moyennant cette préface générale de toute recherche particulière. Si toute science suppose le discernement des certitudes vraies d'avec les persuasions illusoires, la science des sciences exige un jugement approfondi sur la vérité en général, et sur le rapport de notre esprit à l'être.

Mais les néo-réalistes n'ont nullement négligé de poser le problème de la connaissance, et même dans les termes de l'idéalisme. Les lignes suivantes d'un réaliste d'une autre école s'appliquent bien à leur position et indiquent comment ils envisagent le problème : « Les idées sont-elles de pures formes de notre intellect sans base manifeste dans la réalité ? Ou bien entre nos perceptions et les êtres existe-t-il un rapport fondamental, et ce rapport se laisse-t-il, en de certaines limites, constater à la raison ? Pour parler avec Kant, est-ce l'objet qui discipline la pensée, ou bien est-ce la pensée qui impose ses formes innées à l'objet de ses perceptions ? D'évidence, voilà le problème capital de la science générale ; et toutes les recherches particulières sont solidaires de cette enquête » [1]). Les réfutations

1) A. Van Weddingen, *Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le*

de l'idéalisme qui tiennent une place plus ou moins large dans les écrits de nos auteurs montrent bien qu'ils n'ont pas négligé le problème. Quant au principe de l'immanence, l'un de leurs thèmes familiers, c'est précisément de montrer qu'il est arbitraire, que la conscience se dépasse toujours elle-même et nous fait connaître les objets transcendants. La critique de la connaissance, malgré certaines tendances dogmatistes, n'est pas absente du néo-réalisme.

Nous reprocherons plutôt aux néo-réalistes de s'être trop placés, dans leur critique, au point de vue négatif qui consiste à réfuter l'idéalisme. Trop souvent ils se bornent à juxtaposer leur épistémologie positive à cette discussion. Une théorie générale de la connaissance ne doit pas s'arrêter à ce point de vue, si important soit-il. Elle doit avant tout considérer simplement la connaissance comme telle, étudier sa nature propre et son rapport à l'être d'une manière désintéressée et détachée de la polémique. Elle deviendra tout naturellement une critique, mais ce n'est pas sa seule, ni même sa principale fonction. Sans doute, en fait, la théorie de la connaissance est sortie de la critique. C'est à l'examen des oppositions entre certaines connaissances ou certains aspects de l'être, à l'occasion encore de théories sceptiques ou subjectivistes qu'elle a pris naissance. Mais elle a raison d'être en elle-même.

Par sa généralité même, cette considération doit occuper la première place, au point de vue systématique et essentiel, non au point de vue psychologique de l'exposition, dans la science des principes. Elle appartient donc à la métaphysique. La science de l'être doit être la science de la connaissance de l'être [1]).

La théorie de la connaissance est si loin d'appartenir

domaine de la spontanéité et de la réflexion (Extrait du t. XLII des *Mémoires couronnés par l'Académie royale de Belgique*). Bruxelles, Hayez, 1889, p. 3.

1) Cf. S. Thomas, *In L. II Metaphys*, l. 1, l. 2, l. 5, *L. IV*, l. 5, l. 6, *L. XI*, l. 4, l. 5, éd. Cathala, Turin, 1915, nos 273, 289-291, 331, 570-610, 2206, 2210, 2211-2213.

exclusivement à l'idéalisme, qu'elle a toujours fait partie de toutes les philosophies, sous une forme ou sous une autre. Il n'est pas de réflexion philosophique véritable, si elle ne s'étend au rapport de l'objet avec le sujet, comme à l'objet lui-même. Lorsque saint Thomas d'Aquin, au début de son traité *De ente et essentia* [1]), capital pour l'étude de sa métaphysique, annonce qu'il étudiera les rapports de l'être réel et de l'être logique, fait-il autre chose qu'indiquer l'objet de la théorie générale de la connaissance ? Et lorsque les scolastiques examinent à propos de diverses questions si une distinction est réelle ou logique, lorsqu'ils distinguent les concepts univoques et analogiques, n'appliquent-ils pas la critique de la connaissance ? [2]) Descartes et Kant, et d'autres après eux, nous ont appris que cette réflexion doit être conduite d'une manière plus explicite et que les résultats doivent être exposés plus systématiquement. Un progrès de ce genre est assurément un gain pour la philosophie ; il n'est pas une révolution.

Le réalisme contemporain se doit de constituer une théorie complète de la connaissance et de la creuser jusqu'à ses derniers fondements. Les néo-réalistes, estimant avoir réfuté l'idéalisme, ont surtout fait consister la critique dans l'étude générale des oppositions entre les qualités sensibles. Ils ont trop négligé la question kantienne par excellence de la possibilité de la métaphysique pure et de la connaissance de l'être en soi. C'est sans doute pour ce motif qu'ils n'ont guère poussé la critique de l'idéalisme objectif sur le terrain de la métaphysique. Pourtant cette doctrine est aussi métaphysique qu'épistémologique.

Cependant, nous ne voulons pas dire que la théorie générale de la connaissance, entendue comme nous le

1) « ... Dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas,... » *De ente et essentia*, Proœmium.

2) Cf. M.-D. Roland Gosselin, O. P., *Sur la théorie thomiste de la vérité. Revue des sciences philosophiques et théologiques*, X (1921), p. 233.

faisons, manque aux néo-réalistes. Elle n'a pas reçu le développement nécessaire, mais elle inspire leur critique. Comme il arrive souvent, elle se révèle mieux dans leur méthode générale que dans leur épistémologie proprement dite. Une méthode, en effet, suppose une conviction, au moins implicite, sur la possibilité et la marche de la connaissance. Aussi devons-nous examiner de plus près cette méthode, à laquelle les néo-réalistes ont justement attaché une importance considérable.

II

Les réalistes anglais quels qu'ils soient déclarent à maintes reprises que leur méthode est essentiellement empirique. Nous l'avons vu pour chacun d'entre eux. Mais nous avons vu en même temps, et plusieurs fois d'une manière très expresse que leur empirisme est loin du positivisme. Il ne s'agit pas de constater simplement des faits. M. Alexander parle d'une expérience métaphysique, qui a pour objet les caractères généraux des choses. M. Russell reconnaît le caractère nécessaire des lois de la logique, tout en affirmant qu'elles doivent être étudiées empiriquement. En fait, l'expérience, pour tous nos auteurs, c'est le donné, l'objet dans toute son ampleur. L'empirique ne s'oppose pas à l'a priori logique, au nécessaire et à l'immuable, mais au subjectif, au soi-disant absolu que seraient des lois imposées aux choses par l'esprit. Nous avons entendu M. Laird déclarer que le réalisme est un esprit de soumission à l'objet. C'est ce qui rend le mieux sa tendance générale, et ce qui montre combien il est d'accord avec une vraie critique de la connaissance. Il serait plus exact de dire que la philosophie doit étudier le donné tel qu'il est, en ayant soin d'exclure de ce « donné » toute signification étroitement psychologique : il ne s'agit pas de choisir dans la conscience quelques éléments artificiellement abstraits,

mais de prendre tout ce qui se présente à l'esprit, impressions, idées, choses — ou ce que nous appelons choses —, voire connaissances élaborées et sentiments complexes, et de les pénétrer par la réflexion. C'est du reste en ce sens large qu'il faut souvent entendre le mot fait, expérience, lorsqu'il est employé par nos auteurs ; il ne s'agit nullement de l'opposer à l'idée, mais seulement à la théorie préconçue, à l'interprétation arbitraire. Même l'idée est un fait, en son ordre, et doit être analysée et interprétée.

Plus précisément la méthode empirique des néo-réalistes est intellectualiste et analytique. L'intuition volontariste ne leur paraît pas une source pure de la connaissance ; ils la mettent sur le même pied que le préjugé, l'entraînement irréfléchi, la préférence subjective. C'est l'intelligence qui pénétre la réalité, et elle le fait en considérant les éléments abstraits et les relations qui la constituent entièrement. Ainsi ce rationalisme discursif s'allie avec un platonisme de logicien [1]) : les termes et les relations constituent pour M. Russell la substance du monde. M. Moore, tout en se tenant davantage au point de vue psychologique, insiste autant sur l'objectivité abstraite des propositions, et M. Laird l'admet pour les premiers principes. Le procédé de M. Alexander, cherchant à déduire par complications successives, et en s'inspirant de l'expérience, tous les attributs des choses d'une réalité abstraite primitive, ne rappelle pas seulement Spinoza, mais aussi, à un moindre degré, la tradition platonicienne.

Entendue dans un sens large, la méthode analytique est évidemment essentielle à la philosophie. On ne peut réfléchir sur le donné, objet de notre science, sans chercher à y découvrir les caractères généraux, les ressemblances et les différences des êtres, les aspects divers de l'être abstrait et les complications internes de cette notion. Cette analyse

1) Cf. A. Aliotta, *Il nuovo realismo in Inghilterra e in America*. Prato, 1915, pp. 4-8.

ne peut être ni un appauvrissement, ni une séparation : en dégageant les caractères généraux de la réalité, nous ne nions pas l'existence de ces déterminations concrètes ; en voyant les distinctions plus ou moins profondes des choses, nous ne les isolons pas, de manière à devoir ensuite relier artificiellement les atomes par des ancrages logiques. La relation entre les choses est saisie en même temps qu'elles. Aussi, au lieu d'opposer l'analyse à la synthèse comme deux procédés incompatibles, il faut reconnaître qu'elles ne peuvent pas exister l'une sans l'autre ; dans la réalité, les choses sont distinctes et unifiées, multiples et unes ; notre esprit a besoin d'une double démarche pour s'adapter à la nature et cette double démarche doit se faire simultanément. On ne peut légitimement isoler par l'abstraction sans rejoindre par le retour au réel, distinguer sans unir ; et l'on ne peut synthétiser que des éléments bien analysés et conformément aux nécessités de l'objet lui-même, manifestés par l'analyse.

L'union de ces procédés apparaît dès le premier pas de la pensée philosophique : poser avec les néo-réalistes que la méthode doit être analytique suppose déjà une idée synthétique, quoique confuse, que la réalité a des parties et d'autre part, que ces parties doivent avoir un certain lien entre elles, sous peine de ne plus se rapporter à la réalité, et d'être proprement inconnaissables. Les néo-réalistes ont trop craint de donner des gages à l'idéalisme moniste, et n'ont pas remarqué cet aspect de la question.

Le plus absolu d'entre eux, M. Russell, a également poussé le plus loin le goût de l'abstraction en posant en principe que l'essence de la philosophie est la logique. N'insistons pas maintenant sur les conséquences qui en découlent au point de vue de la nature du monde ; tenons-nous simplement à la question de la méthode et de la nature de la philosophie. Celle-ci n'a pas pour objet, dit-il, le monde réel, mais seulement le monde possible.

On sent l'influence de Leibniz dans cette manière de

parler. Que veut-on dire au juste ? Que la philosophie et spécialement la méthaphysique ne considère pas les déterminations concrètes de l'être, que son objet n'est pas ce monde *comme* existant de fait avec ses qualités sensibles, ses propriétés individuelles en tant que telles ? Alors nous sommes d'accord, tout en regrettant l'impropriété de ce langage. Qu'elle n'a aucun rapport avec ce monde, et que celui-ci relève uniquement de la science expérimentale ? Mais au moins la logique et la métaphysique fournissent-elles l'armature générale de ces sciences. Dès lors, si elles ne sont pas de simples lois de l'esprit, ce qu'un réaliste ne peut admettre, elles s'appliquent à l'univers, elles en font connaître un aspect, très général sans doute, mais parfaitement réel [1]). Logique et métaphysique sont fondées à des degrés divers sur l'être ; la première le considère à un état doublement abstrait ; la seconde le prend en lui-même, mais dégagé des déterminations particulières. Aussi les concepts fondamentaux de toute connaissance, vulgaire ou scientifique, ressortissent-ils bien plus à la métaphysique qu'à la logique. M. Russell l'a perdu de vue, d'abord parce qu'il a été séduit par l'idéal mathématique ; comme pour tant d'autres la science de l'abstrait a fini par remplacer pour lui la science du réel existant. De là aussi sans doute la confiance qu'il a dans l'utilisation de la logique mathématique. Mais on n'a pas de peine à se rendre compte que des notions considérées par lui comme essentielles à la logique se rapportent en réalité à la métaphysique ; telles sont celles d'existence, d'être et toutes celles qui s'y rapportent. Quant à la logique mathématique, n'est-il pas symptomatique que M. Russell ne l'emploie jamais dans ses ouvrages proprement philosophiques ? Concession aux idées régnantes, nécessité imposée par l'ignorance des philosophes, dira-t-il. On croira difficilement que, si cette

1) « Ex principiis autem communibus entis inquantum ens non intelligitur causari aliquod ens sufficienter », dit saint Thomas, *In L. IV Metaphys.*, l. 2, edit. Cathala, n. 550.

logique avait les mérites éminents que M. Russell lui attribue, il n'aurait pas au moins une fois tenté un essai qui aurait pu forcer les rebelles à s'y initier [1]). La vraie importance de la logistique dans l'évolution de la pensée de M. Russell nous paraît plutôt d'ordre psychologique : cet art presque mécanique des raissonnements qui se font sans intervention directe de l'activité intellectuelle, aura familiarisé son esprit avec l'idée de l'indépendance des objets vis-à-vis de l'esprit.

Une autre cause pour laquelle M. Russell exagère l'abstraction nécessaire de la philosophie, c'est la réaction qu'il a voulu faire contre la métaphysique de l'idéalisme absolu. En effet, malgré les premières apparences contraires, celui-ci lie trop étroitement la métaphysique aux sciences. L'Absolu dont il s'enthousiasme n'est que la somme des êtres finis. Par son monisme, l'idéalisme d'un Bradley nie toute transcendance de l'Absolu et le contient dans les bornes de l'univers limité. L'infinité qu'on lui attribue n'est qu'une indétermination et non une perfection positive.

M. Russell réserve la connaissance du réel aux sciences et ne laisse à la philosophie que celle du possible. La vérité n'est-elle pas entre les deux ? Les sciences nous font connaître les caractéristiques concrètes et contingentes du monde ; la métaphysique et la logique, les notes générales de tout être, et par là l'Absolu d'existence, source et fondement de toute réalité, Être subsistant, distinct des créatures finies. Nous aurons l'occasion de redire plus loin comment l'univers existant, considéré sous n'importe lequel de ses aspects, doit nécessairement conduire à cet Existant suprême.

1) La concluson des remarquables articles de M. R. Feys sur *La transcription logistique du raisonnement*, parus ici-même, montre bien que la logistique est une technique qui ne peut remplacer purement et simplement la logistique traditionnelle et la philosophie. Cf. *Revue néo-scolastique de philosophie*, XXVI (1925), pp. 66-86.

M. Alexander fait bien plus large la part de la métaphysique, mais il montre moins bien comment elle se fonde sur l'épistémologie ou, mieux, quelle est la corrélation de ces deux branches de la philosophie. Il reste trop lié, surtout, à une conception empiriste. Il dit bien que l'expérience métaphysique, c'est-à-dire l'abstraction intellectuelle, perçoit les caractères essentiels des choses. Mais dans sa description de l'univers, les caractères empiriques interviennent tout autant que ceux-là. L'idée d'Espace-Temps en particulier n'est au fond rien d'autre qu'une généralisation empirique contestable. C'est en tous cas une notion métaphysique insuffisante. Quoi que l'auteur puisse avoir voulu, cette conception réduit l'être comme tel à l'être matériel. Car si atténuée qu'on la suppose, la notion de quantité et par conséquent de matière est nécessaire à l'Espace-Temps. Mais l'idée d'être ne peut se restreindre ainsi à une catégorie particulière. Et comment ne pas voir que le mouvement suppose l'être ? L'empirisme de M. Alexander se manifeste encore dans l'idée d'évolution « émergente » et dans les applications qu'il en fait, non seulement à la psychologie, mais surtout à la théodicée. Ce sont là de simples généralisations scientifiques sans portée véritable ; constater un fait n'est pas l'expliquer ; lui donner un nom, encore moins. Et décrire Dieu comme une âme supérieure, mais immanente au monde en devenir, ce n'est pas rendre ce que l'humanité religieuse entend par la divinité.

Ces remarques montrent en quel sens nous admettons la critique des théories monistes que les principaux réalistes, MM. Moore, Russell, Alexander, Laird, font au nom de leur pluralisme analytique. Ils ont tous insisté à juste titre sur le vice fondamental des objections faites à la notion de relation et l'inanité des prétendues contradictions qu'on y voit. Au lieu de prendre la relation telle qu'elle est, telle qu'elle se présente et s'impose à la conscience, on lui substitue une idée préconçue ; on veut la réduire à être un

terme et l'on a beau jeu alors pour montrer qu'elle ne peut pas unir des termes. Nos auteurs ont raison de dire que le concept de relation est premier et nécessaire ; c'est bien pour cela que depuis Aristote il a toujours figuré, sous une forme ou sous une autre, dans le tableau des catégories ou des premières déterminations de l'être.

Que la relation suppose des termes et par conséquent inclue de l'absolu, n'est pas moins sûr. Mais ce qui est moins conforme à l'examen impartial de la réalité, c'est de réduire les termes réels à des abstractions logiques. En fait, on retombe ainsi dans un atomisme ou un monadisme où le rôle de la relation est tout extérieur. De là ces constructions compliquées qu'affectionne M. Russell dans sa seconde période ; on rejoint péniblement le donné au lieu de le rendre tel qu'il est, en faisant ressortir ses caractéristiques. Car rien n'est moins conforme au fameux principe de l'économie de la pensée que ces descriptions recherchées et obscures, dont nous parlerons plus loin. Qu'il suffise de remarquer ici que les premiers termes absolus qui nous sont donnés ne sont pas des formes logiques mais des êtres réels, existants. Ces êtres existants sont en outre plus complexes que M. Russell ne l'imagine; ils sont des substances déterminées par des accidents, des phénomènes se manifestant par des phénomènes ; ceci nous amène à préciser les notions de relations internes et externes.

Une chose existant par elle-même, un être au sens plein du mot, voilà l'idée fondamentale de la substance. Ce n'est pas un sujet inerte, indifférent, sans rapport avec des propriétés superficielles, c'est au contraire une réalité qui se manifeste par ses différents aspects et qui est donc déterminée par eux, mais qui, d'autre part, est la raison de leur existence. Entre la substance et les accidents il y a un rapport, une relation qui est bien intrinsèque, au sens le plus fort du mot : elle ne modifie pas seulement la nature de ces termes, elle la constitue ; ils sont faits l'un pour

l'autre. C'est ce que les anciens scolastiques appelaient une relation transcendantale.

Quant aux choses elles-mêmes, déterminées par leurs accidents, lorsqu'elles entrent en rapport entre elles, elles acquièrent évidemment des relations, par exemple celle d'action, réciproque ou non, celle de proximité, celle de ressemblance ou de dissemblance. Ces relations additionnelles supposent un fondement accidentel dans le sujet. Toutes ces relations peuvent être dites extrinsèques si nous considérons l'essence de la chose, sans aucune détermination ; elles sont intrinsèques, si nous envisageons la chose concrète, car elles contribuent à la déterminer de même que tous ses autres accidents. De plus, dans un sens plus large, on peut appeler extrinsèques, comme le dit M. Alexander, les relations qui sont contingentes *a posteriori*. Ou encore, les auteurs appellent souvent extrinsèques les relations de moindre importance, celles qui affectent moins profondément le sujet ; c'est ce que disent MM. Moore et Russell.

Pour connaître complètement une chose, il faudrait évidemment la connaître avec toutes ses relations. « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible, dit Pascal, de connaître les parties sans connaître le tout non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties [1]). » Mais on ne peut conclure à l'impossibilité de toute connaissance comme le font les idéalistes anglais. Il y a des connaissances imparfaites, mais suffisantes dans leur ordre. Pour que nous puissions connaître les objets, il suffit qu'il y ait une part d'explicite, posée en pleine lumière intellectuelle, et que l'esprit se rende compte de l'existence d'autres aspects implicites, et de la direction générale que doivent

1) *Pensées*, n° 72, édit. Brunschvig.

prendre les connaissances ultérieures. C'est à peu près ce qu'enseigne M. Laird. M. Russell, nous l'avons déjà dit, est trop porté à faire des termes logiques, des absolus, entièrement indépendants, des atomes irréductibles ; il ne voit pas aussi bien la réelle complexité des choses et lui substitue une complication purement abstraite.

Ajoutons que, pour nous, le fondement dernier de la cognoscibilité des parties du monde aussi bien que du tout, réside dans la nature même de l'objet de la connaissance. Termes, relations, ce sont deux noms très généraux pour désigner l'ensemble des catégories de l'être. Cette notion d'être, tout abstraite qu'elle est, ou plutôt parce que abstraite, non au sens de la psychologie moderne, mais au sens logique et métaphysique, est donnée immédiatement. D'autre part, l'objet sensible est aussi immédiatement donné. Entre ces deux extrêmes s'échelonnent et s'enchevêtrent tous les degrés possibles d'élaboration. Dans ce travail de la conception des objets, l'esprit suit les lignes de la réalité même. Et ce faisant, il se sert de ces éléments premiers : formes de l'être et objet sensible. Le relatif s'appuie ainsi toujours à l'absolu, comme la simple logique l'exige.

Le réalisme suppose le pluralisme logique, avons-nous entendu dire M. Laird. Nous avons déjà eu l'occasion de dire à propos de M. Moore que le pluralisme des réalistes n'est pas celui de James. Pour celui-ci, le pluralisme consiste dans la diversité radicale des principes constitutifs de l'univers, plus encore que dans la pluralité des êtres qui gouvernent le monde. Les choses n'ont absolument aucune commune mesure, ou plutôt elles ne sont choses que par un choix relativement arbitraire de l'esprit [1]). Il est superflu d'insister. Mais il faut ajouter aux explications des néo-réalistes que leur pluralisme logique suppose un

1) C'est surtout dans son *A Pluralistic universe*, London, Longmans, 1908, que cette théorie est exposée.

pluralisme métaphysique. Si les concepts sont multiples, c'est que les aspects des choses le sont, et les aspects des choses ne le seraient point s'il n'y avait au moins une distinction réelle entre l'esprit et la chose ; bien plus, il faut que l'esprit puisse envisager la chose de plusieurs points de vue différents. Ces points de vue doivent être des réalités, sinon l'opposition entre les aspects divers est réduite à néant. Ici, comme plus tard encore, il nous faut prolonger les perspectives ouvertes par les néo-réalistes. Un monde rigoureusement un — ou un être unique, car ce ne serait plus un monde — exclut même la multiplicité des concepts.

Les monistes anglais ont abusé de la confusion entre l'unité de composition et l'unité de simplicité absolue. La première naît des relations entre les êtres, de leurs interactions, de leurs ressemblances. L'autre exclut toute partie. Ces philosophes ont en outre identifié l'être abstrait et les êtres concrets. La simplicité au moins relative de l'un, ils l'ont attribuée aux autres ; en même temps, ils profitent de la multiplicité de ceux-ci pour introduire dans l'unité simple une complexité incompatible avec sa vraie nature. Trop souvent aussi ils ont qualifié de moniste tout système admettant une certaine unité, fût-elle seulement idéale, dans le monde. A ce compte, la philosophie serait nécessairement moniste. On a parlé d'autre part, du pluralisme de M. Bradley, et non sans raison [1]). Il n'est malheureusement pas assez conséquent et ne va pas jusqu'à reconnaître la vraie multiplicité des existences.

Mais, de leur côté, les néo-réalistes n'ont vu que la distinction des êtres et, au point de vue logique, l'analyse. Ils ont omis de chercher la source dernière de la ressemblance entre les êtres ; ce ne peut être que la participation à une idée, une forme commune ; et cette parti-

1) Cf. J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris, Alcan, 1920, 14-17.

cipation à son tour suppose la contingence des choses, par suite leur production et leur arrangement en vue d'une fin.

III

Jusqu'ici nous nous sommes bornés à chercher les racines profondes des principes méthodiques suivis par les néo-réalistes. Les dernières considérations, métaphysiques, que nous venons de faire nous permettent enfin de justifier, par un détour un peu long, mais nécessaire, un autre de leurs arguments fondamentaux. Il s'agit du sens commun. Pris en lui-même, on comprend que nombre de philosophes l'aient dédaigné. Le suffrage universel ne peut trancher les questions qui nous occupent. Les jugements spontanés ne sont-ils pas viciés par les préjugés, entachés d'irréflexion ? Pourquoi se fier au bon sens dans des questions plus délicates que celles de la technique, par exemple, où tout le monde lui refusera la compétence ?

A première vue, les convictions spontanées de la vie courante peuvent servir tout au plus d'indication, en attirant l'attention sur des thèses fort élémentaires qui ont des chances d'être vraies. Le maximum de valeur qu'on peut leur concéder est d'être une probabilité, une présomption de vérité.

Mais les néo-réalistes entendent lui donner une autre importance. Ce sont, disent-ils, des faits avec lesquels il faut compter. Une théorie philosophique doit s'adapter à la vie réelle, permettre au savant et au philosophe de rester au fond le même homme dans les diverses phases de sa pensée, vulgaire ou scientifique, pratique ou purement théorique. C'est là le fond de leur pensée touchant la valeur du sens commun.

Or, si l'on s'en tenait uniquement à la méthode analytique, ce principe ne serait pas justifié. Le mérite de la recherche scientifique ne pourrait-il pas être de nous intro-

duire dans un monde différent de l'univers pré-scientifique ? Pourquoi l'homme n'aurait-il pas des attitudes diverses d'après les domaines où s'exerce sa pensée et le degré de perfection et de finesse qu'atteint sa réflexion ? Ne faut-il pas analyser sans trêve, sans idée préconçue sur le but à atteindre, sans direction préalable vers une vérité supposée déjà possédée ? L'idéal, en ce genre, est la description fameuse, par Taine, du philosophe qui, retiré dans son laboratoire d'abstractions, laisse à la porte « l'animal extérieur », ignore s'il a des concitoyens et se soucie uniquement de ne pas rompre la chaîne de son raisonnement [1]). A proprement parler, c'est pour nos intellectualistes une inconséquence, qu'il ne faut pas trop regretter, à vrai dire, de faire appel aux nécessités de la vie et au sens commun.

Si l'on a le droit de le faire, c'est en vertu d'une intuition obscure et confuse de l'unité foncière de la pensée vulgaire et de la pensée scientifique. C'est grâce encore à un instinct, à une tendance naturelle qui nous porte à nous fier à nos facultés, à nous laisser entraîner dans leur mouvement, assurés d'aboutir au terme légitime. Enfin, c'est que ces vérités, pressenties dès l'abord, sont confirmées par la réflexion ; celle-ci montre que cet accord existe et que ces tendances sont vraiment ordonnées vers un but réel. C'est donc qu'une vue synthétique accompagne la marche analytique de la pensée à laquelle nos philosophes font profession de s'attacher.

Ce qui nous importe dans les vérités de sens commun dont il est question ici, ce sont celles qui concernent le milieu où nous vivons, les affirmations simples par rapport aux choses, le sens même de l'affirmation. Or, comme nous le disions, ces pensées tout à fait élémentaires, et surtout la forme même de l'affirmation, se retrouvent sans autre modification qu'un plus grand degré de clarté à tous les

1) Cf. *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, 9e édit. Paris, Hachette, 1905, 36-37.

niveaux de la vie mentale. C'est précisément sur elles que s'appuient les néo-réalistes.

De plus, nos facultés ne perçoivent pas seulement ces vérités lorsqu'elles sont plus ou moins explicitement présentées ; elles sont tout entières orientées vers un univers qui les dépasse, vers des faits, des choses indépendantes ; elles tendent vers une vie plus riche, dont le sentiment de la réalité fait toujours partie. Nous sommes mus par des fins hiérarchisées, nous vivons pour un but qui nous attire et dont nous éprouvons la réalité. Nous sommes finalisés, nous faisons partie d'un univers qui nous environne et nous domine. Il y a dans l'entraînement qui nous porte à nous y adapter une part de croyance à l'ordre profond de l'univers et de la vie.

Enfin, la réflexion critique nous montrera l'accord fondamental de ces tendances spontanées avec les lumières plus vives qu'elle fait jaillir sur l'objet. La métaphysique établira l'existence et la nature de cet ordre dans lequel nous nous insérons sans autre contrainte que le poids de notre nature même. Il y a là des vérités très vastes qui se révèlent progressivement. Les néo-réalistes n'ont point porté leur regard vers ces régions. Pourtant, la seule méthode analytique ne s'accommode pas de l'argument de sens commun ou de la nécessité de l'action. Mais celui-ci une fois admis au moins provisoirement, demande une base ferme. On ne peut la trouver que dans une doctrine à la fois morale, psychologique, métaphysique et critique ; cette doctrine a été esquissée par Ollé-Laprune ; ses continuateurs devront l'enrichir par une comparaison plus étroite et plus profonde avec la téléologie aristotélicienne et thomiste. C'est de ses considérations que nous venons de nous inspirer.

R. Kremer, C. SS. R.

IX

LE RAISONNEMENT EN TERMES DE FAITS DANS LA LOGISTIQUE RUSSELLIENNE

(*Suite* *)

III

Propositions concernant des objets indéterminés

16-20. Structure des propositions concernant des objets indéterminés.
21-23. Lois logiques de ces propositions.
24-26. Signification de ces propositions.

16. Vue d'ensemble sur ces propositions et leurs différences de structure.

Des propositions qui n'énoncent chacune qu'un fait concret et déterminé, nous passons aux affirmations générales qui concernent des objets indéterminés. Nous en étudierons successivement la *structure*, les *lois*, la *signification*.

Une proposition comme : « Quel que soit x, si x est un arbre, x est un végétal » montre que la structure de telles expressions comporte deux choses : la considération de l'*éventualité*, du fait possible que, si x est un arbre, x soit un végétal ; ensuite l'*affirmation générale* que cette éventualité se vérifie pour tout x.

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, novembre 1927, pp. 393-421.

Une éventualité est l'éventualité qu'un *fait* se produise : le contenu de ce *fait* s'énoncera (nº 17) en attribuant un prédicat à un ou des objets. Mais la proposition ne vise pas tel fait particulier et concret ; elle considère en général l'éventualité qu'un fait se produise pour un objet quelconque ; c'est pourquoi la notation d'une telle éventualité (nº 18) comportera la mention d'objets quelconques, *indéterminés* x (ou y, z...). D'autres formes d'éventualités, comportant d'autres éléments indéterminés que des objets, pourront également être envisagées.

De l'éventualité on pourra affirmer deux choses (nº 19) : qu'elle se vérifie *toujours* (ici pour *tout* objet), ou qu'elle se vérifie *parfois* (ici, pour *quelque* objet) ; si plusieurs objets sont en cause, l'affirmation générale pourra *porter sur* tous les objets ensemble, sur une partie seulement des objets mentionnés, sur plusieurs objets successivement (nº 20).

En variant la structure de l'éventualité, la nature et la portée de l'affirmation générale, on retrouvera parmi les propositions à objets indéterminés les formes usuelles de propositions universelles et particulières ; il y aura place en outre pour une variété indéfinie de propositions de plus en plus complexes, propres à la logique des relations.

17. **Distinction d'objets et de prédicats dans l'énoncé d'un fait.** — Un symbole peut mentionner l'existence d'une ou plusieurs constatations — c'est ce qui s'est fait au chapitre I — sans exprimer ce que ces constatations *contiennent*. Le contenu d'un fait s'énoncera en disant que telle *propriété* appartient à telle *chose ;* il mentionnera donc, d'une part une « propriété », d'autre part une ou des « choses »; disons en termes plus techniques : un attribut ou *prédicat* et un ou plusieurs *objets* auxquels le prédicat s'applique.

Les énoncés de faits peuvent constater des qualités possédées par *un* objet, des relations de 2, 3 objets et davantage. Je constate : « Ceci est rouge »; « Ceci vit » : propriété d'un objet. Je constate que tel point est en dessous de tel autre : relation entre deux objets. Je constate que tel point est entre tels deux autres : relation de trois objets. Elargissant l'acception commune du terme

« prédicat », nous l'appliquerons aussi bien aux relations de plusieurs objets qu'aux qualités possédées par un objet [1]).

Le langage énonce le contenu d'un fait par une proposition singulière, attribuant un prédicat à un ou des objets. Dans l'expression par symboles, le prédicat se représente par une des lettres φ, ψ, χ, ϑ..., les objets par les lettres minuscule a, b, c... Le signe ! séparera le prédicat des objets. Ainsi $\varphi ! a$ signifie : « l'objet a a le prédicat φ ». $\varphi ! (a, b)$ voudra dire : « Les objets a, b, ont la relation (prédicative) φ » [2]).

1) Terminologie d'« objet » et « prédicat ». Avec Wittgenstein *(Tractatus.* Prop. 2.01) nous emploierons le terme d'objet où les *Principia*² (p. xix) font usage de celui d'*individu*.

Une propriété dont l'énoncé ne fait nulle mention de *tout* ou *quelque* objet ou prédicat est appelée par Russell propriété prédicative. Quand Russell use du terme de prédicat (d'ordinaire il recourt à la terminologie des « fonctions », expliquée plus loin) il le fait, soit, comme nous le faisons ici, dans le sens large de « propriété prédicative » *(Principia*¹ p. 59, *Principia*² p. 56), soit dans le sens plus étroit de prédicat d'*un* objet, par opposition aux relations *(Principia*² pp. xv et 663). Par le terme « prédicat » employé tout court, nous désignons un prédicat ne portant que sur des objets, par opposition à un prédicat portant sur d'autres prédicats (n° 28).

On trouvera définis dans *Principia*² (p. xx) les termes d'une autre nomenclature *(parties, constituants, composants* d'un fait), nomenclature empruntée à Wittgenstein.

2) Notations. — Le signe ! indique que la propriété φ, ψ... est *prédicative (Principia*¹ p 57 ; *Principia*² p. 54). La notation $\varphi\, a$, $\varphi\, (a, b)$, sans point d'exclamation, s'applique à n'importe quelle propriété, prédicative ou non. Notre exposé distinguera toujours soigneusement entre propriétés prédicatives et non-prédicatives ; c'est pourquoi *nous écrirons toujours le point d'exclamation, même quand il se trouve omis dans les Principia.*

Sens des notations. — Comme au début du chapitre I, rappelons que les considérations sur le sens des notations ne sont pas des prémisses de ce qui va suivre. La logistique se contente de relever, ou mieux de construire arbitrairement des structures de propositions (donc des formes d'enchaînements de symboles) ; elle dégage les lois de ces enchaînements, elle n'a pas à les interpréter. Bien qu'en le faisant nous sortions du domaine propre de la logistique, nous nous demanderons, afin de fixer les idées : 1° l'équivalent de notations comme $\varphi ! a$, $\varphi ! (a, b)$ dans le *langage ;* 2° leur signification en *termes de faits ;* 3° l'un ou l'autre exemple de leur *application.*

1° — La notation $\varphi ! a$, $\varphi ! (a, b)$ cadre avec l'expression verbale de la proposition singulière. L'énoncé d'une proposition singulière ne comporte parfois que *deux* éléments : il — court ; a et b — s'équivalent. Dans ce cas le *sujet grammatical* correspondra aux objets, le *verbe* sera le « prédicat ». Fréquemment, au con-

18. **Énoncés à objets ou prédicats indéterminés.** — Comment arrive-t-on à concevoir et à noter, non plus des *faits* déterminés, mais des « faits indéterminés ?

Tout objet est un objet déterminé ; tout prédicat est un prédicat déterminé ; toute constatation, attribuant un prédicat à des objets, porte sur un fait déterminé dans tous ses éléments. Si un symbole représente un ou des faits, ce ne peuvent être *en soi* que des faits déterminés dans tous leurs éléments. *Mais, ces faits qui sont déterminés en soi, le langage des mots ou celui des symboles offrent la possibilité de les désigner de façon plus ou moins indéterminée ;* ils ne parleront pas forcément de tel fait, relatif à tels objets et tel prédicat ; ils pourront parler (1°) de faits relatif à un ou des objets quelconques, (2°) de faits relatifs à un prédicat quelconque, ou même (3°) de

traire, la phrase comporte *trois* éléments (sujet, copule, attribut ou prédicat) : cela — est — rouge ; *a* et *b* — sont — dans un rapport d'équivalence. Dans ce cas le prédicat φ attribué aux objets se rendra par *l'attribut ou prédicat grammatical précédé de la copule « être »*. $\varphi ! a$ sera donc « cela est rouge » et le reste à l'avenant (La décomposition de la proposition singulière en trois éléments n'interviendra que plus tard — n° 25).

Pour faire correspondre la terminologie grammaticale et celle que nous avons exposée, il est nécessaire d'envisager *des sujets et des prédicats complexes.*

L'expression d'une relation « *a* et *b* s'équivalent » a pour sujet, non pas *a* ni *b* isolément, mais à la fois — et dans l'ordre voulu — les divers *objets a, b* de l'expression $\varphi ! (a, b)$.

Souvenons-nous d'autre part qu'une proposition « complexe » ne constitue qu'*un* énoncé de fait (n° 6). Cet énoncé peut se noter $\varphi ! a$, $\varphi ! (a, b)$ (comme celui d'une proposition singulière simple), à condition d'attribuer aux objets un *prédicat complexe,* comportant des coïncidences, implications etc. L'énoncé de fait complexe : « Cette tache est rouge ou elle ne l'est pas » attribuera à l'objet « cette tache » le prédicat complexe « être rouge ou ne l'être pas ». L'énoncé de fait : « Si cette tache n'est pas rouge elle est verte » attribuera à l'objet « cette tâche » le prédicat complexe « être verte si elle n'est pas rouge ».

2° — Que faut-il découvrir dans les FAITS pour que la notation par objets et prédicat leur soit applicable ? La réponse de *Principia*[2] est la suivante :

La notation de chaque fait use de 2 espèces d'éléments : 1° d'éléments *a, b, c* en nombre variable, 2° d'un élément φ (ou ψ, χ...) qui n'a de sens qu'appliqué à un nombre déterminé d'éléments *a, b, c* (selon que φ désigne un prédicat d'un objet, une relation entre 2, 3, ... *n* objets). Pour que cette notation appliquée à des faits ait un sens, il faut et il suffit que ces faits offrent 2 séries d'*aspects*, de

faits où un prédicat quelconque est possédé par un ou des objets quelconques.

1° Voyons d'abord les expressions qui nous intéressent immédiatement, celles qui mentionnent un ou des *objets* quelconques. Puisque les objets sont indéterminés, quelconques, il sera obvie de les désigner par des lettres comme x, y, z, que l'algèbre emploie pour noter des « inconnues » ou des « indéterminées ». Pour traduire l'idée qu'un objet quelconque « est un arbre », on dira donc « x est un arbre » ; en notant par φ le prédicat « être un arbre », l'expression « x est un arbre » deviendra $\varphi ! x$.

Un symbole comme $\varphi ! x$ n'évoque en *particulier* aucun des faits $\varphi ! a$, $\varphi ! b$, $\varphi ! c$ où le prédicat φ serait possédé par un objet a, b, c ; $\varphi ! x$ évoque, *il montre ou rend tangible ce qu'il y a de commun à tous ces faits, la présence du prédicat φ et d'un objet quelconque* ; il constitue en quelque sorte le schéma, le *modèle* de tous les énoncés de

ressemblances, dont la diversité corresponde à la diversité des notations. (*Principia*[2] p. 663. Cfr. WITGENSTEIN. *Tractatus* Prop. 4.04). Dans cette théorie donc il suffit de *ressemblances* pour fonder, dans l'énoncé du fait, la distinction entre prédicat et objet.

Mettons que dans une série de constatations intervienne l'élément commun « être rouge ». Pointons, notons par un même signe φ cet élément commun, et ajoutons un signe a, b, c pour distinguer les faits. Nous aurons, en séparant par φ, les notations $\varphi ! a$, $\varphi ! b$, $\varphi ! c$, qui se limitent, en fait, à un pointage de ressemblances et de différences. Au lieu de $\varphi ! a$, $\varphi ! b$, $\varphi ! c$, on aurait aussi bien pu écrire φ^{I}, φ^{II}, φ^{III} ; et de même dans le cas de faits relatifs à un même objet a, la notation a^{I}, a^{II}, a^{III} pourrait remplacer la notation $\varphi ! a$, $\psi ! a$, $\chi ! a$. Le φ et le a dans $\varphi ! a$ ne doivent donc pas être considérés comme plus distincts que la lettre et le ^{I}, ^{II}, ^{III} dans des notations comme φ^{I}, φ^{II}, φ^{III}... a^{I}, a^{II}, a^{III} ; ce n'est que dans les propositions générales qu'objet et prédicat prendront une consistance distincte.

3° — Quels seront les EXEMPLES corrects de prédicats au sens défini plus haut ? A strictement parler, ne mériteront le nom de prédicat que les qualités constatées dans un fait, p. ex. celles qui s'énoncent dans un « jugement de perception ». Mais on pourra considérer comme prédicat toute propriété dont l'énoncé ne mentionne pas de généralisation — donc ne mentionne aucun mot comme « toujours », « parfois », « tout », « quelque ». « Etre un arbre » sera un prédicat. « Etre le plus grand de *tous* les arbres » constituera bien une propriété, mais pas un prédicat ; ce sera une *propriété non prédicative*.

faits qui attribuent le prédicat φ à l'un ou l'autre objet. A cause de son imprécision, $\varphi ! x$ ne peut servir à évoquer tel fait précis, dans sa réalité particulière ; à cause de cette même imprécision, $\varphi ! x$ est le symbole voulu pour évoquer *l'éventualité de faits attribuant φ à l'un ou l'autre objet.*

Semblablement $\varphi ! (x, y)$ évoquera l'éventualité de faits posant la *relation* φ entre deux objets quelconques ; $\varphi ! (a, y)$ évoquera l'éventualité de faits posant la relation φ entre l'objet a et un objet quelconque ; $\varphi ! (x, a)$ l'éventualité de faits posant la relation φ entre un objet quelconque et l'objet a.

2° Les mêmes considérations valent pour des symboles comme $\xi ! a$ (symbole à prédicat indéterminé) et $\xi ! x$ (symbole à prédicat et objet indéterminé).

Un symbole comme $\xi ! a$ montre ce qu'il y a de commun à tous les faits $\varphi ! a$, $\psi ! a$, $\chi ! a$... où figure un même objet a. Il évoque et représente l'éventualité de l'attribution d'un prédicat quelconque à l'objet a. Ici, ce n'est plus l'objet, mais le prédicat que nous devons écrire sous forme d'« inconnue » : ξ, η, ζ...[1]).

3° Enfin un symbole comme $\xi ! x$ nous montre ce qu'il y a de commun à tous les faits $\varphi ! a$, $\psi ! a$, $\chi ! a$... $\varphi ! b$, $\psi ! b$, $\chi ! b$... $\varphi ! c$, $\psi ! c$, $\chi ! c$... où figurent un objet quelconque et un prédicat quelconque. Il ne montre plus rien que la *structure* d'une proposition attribuant un prédicat à un objet. Des symboles comme $\varphi ! x$ ou $\xi ! a$ figureront dans nos *exemples* de propositions à objets ou prédicats indéterminés ; des symboles comme $\xi ! x$ apparaîtront dans l'énoncé des *lois* logiques relatives aux propositions générales [2]).

1) Il n'est pas strictement nécessaire d'employer, pour distinguer entre éléments déterminés et indéterminés, des séries de lettres différentes ; il suffit de *savoir* dans chaque cas si la lettre désigne ou non un élément déterminé. L'usage s'est établi de faire la distinction quand il s'agit d'objets déterminés a, b, c, et d'objets indéterminés x, y, z. Pour les propriétés, au contraire, Russell écrira φ, ψ, χ, qu'elles soient déterminées ou laissées dans l'indétermination. Nous avons toujours distingué par les notations mêmes entre des prédicats donnés (déterminés) φ, ψ, χ, θ et des prédicats laissés indéterminés ξ, η, ζ ; le mécanisme des généralisations apparaît ainsi, nous semble-t-il, avec bien plus de clarté.

2) Terminologie de Russell. Variables et fonctions. Dans l'expression $\varphi ! x$, l'indéterminée x représente tous les objets *variés* auxquels φ peut être attribué ; dans l'expression $\xi ! a$, ξ représente tous les prédicats variés qui peuvent être attribués à a. Dans la terminologie de Peano et de Russell, x, y, z .... (et ξ, η, ζ)

19. **Généralisation (affirmation générale) des expressions à indéterminées.** — Une expression à indéterminées comme $\varphi ! x$ (ce que nous dirons de $\varphi ! x$ s'appliquera également bien aux énoncés de la forme $\xi ! a$ ou $\xi ! x$) ne représente plus aucun fait en particulier : elle n'est donc plus susceptible d'affirmation individuelle ; elle représente l'élément commun à tout un *genre* de faits, donc l'élément susceptible d'*affirmation générale*.

L'expression $\varphi ! x$ a la même apparence, la même forme, la même structure qu'une proposition $\varphi ! a$ énonçant un fait ; mais elle ne peut former à elle seule une affirmation

porteront le nom de VARIABLES ; a, b, c (et φ, ψ, χ..) seront au contraire des CONSTANTES.

Les mathématiques dénomment FONCTION toute expression qui contient une variable ; la variable constitue l'ARGUMENT de la fonction. $\varphi ! x$, $\xi ! a$, $\xi ! x$, seront des fonctions ayant respectivement pour arguments : x, ξ, x et ξ.

Lorsque je donne une VALEUR (un sens précis) aux variables — lorsque x devient un objet précis a et ξ un prédicat précis φ — la fonction acquiert à son tour une *valeur* ou un sens précis ; elle acquiert la valeur ou le sens précis d'une *proposition* $\varphi ! a$. C'est pourquoi Russell appellera les fonctions $\varphi ! x$ (et $\xi ! a$, $\xi ! x$), des FONCTIONS PROPOSITIONNELLES. Il définira ce genre de fonctions « des expressions qui contiennent une ou plusieurs variables, et qui deviennent une proposition lorsque je donne une valeur aux variables ».

Les valeurs de $\varphi ! x$ (et de $\xi ! a$, de $\xi ! x$) constituent chacune une proposition *élémentaire*, un énoncé de fait $\varphi ! a$. Les fonctions $\varphi ! x$, $\xi ! a$, $\xi ! x$ seront donc des FONCTIONS ÉLÉMENTAIRES. Les fonctions élémentaires seront donc l'expression de ce que nous appelions des « éventualités de faits ».

Toutes les propositions — nous le verrons dans la suite — pouvant se construire à l'aide de fonctions propositionnelles élémentaires, celles-ci porteront le nom de MATRICES. Les seules matrices qui peuvent figurer dans l'énoncé des lois logiques seront des matrices comme $\xi ! x$, qui ne comportent que des variables et ne révèlent plus que la structure des faits ; c'est pourquoi les matrices formées uniquement de variables s'appelleront des *matrices logiques*.

Outre les matrices de forme $\varphi ! x$, $\xi ! a$, $\xi ! x$, nous aurions pu mentionner, plus haut déjà, un autre genre de matrices ou de fonctions propositionnelles élémentaires. Une expression qui mentionne des faits quelconques, indéterminés p, q, r constitue en effet (tant qu'on ne l'*affirme pas en général*) une fonction propositionnelle ; car elle contient des variables p, q, r et elle devient une proposition (énonçant un fait) si on donne à p, q, r une valeur, un sens précis. Toutes les expressions que nous avons construites par opérations logiques sur des propositions p, q, r seront donc des *fonctions*, et même des fonctions élémentaires, des matrices, des matrices logiques qu'on peut écrire Fp, $F(p, q)$, $F(p, q, r)$ (Voir *Principia*², p. xx) ; pour ne pas alourdir l'exposé, nous avons évité, au chapitre I, cette manière de parler un peu déroutante.

individuelle douée d'un sens complet, puisque x ne désigne aucun objet précis.

Au contraire, comme $\varphi ! x$ désigne avec précision un *genre* donné de faits (un modèle de faits, une éventualité d'un genre déterminé), on pourra dire de ce genre de faits dans son ensemble qu'il se réalise *toujours* ou *parfois* [1]), c'est-à-dire que tout fait $\varphi ! x$ est vrai, que $\varphi ! x$ est vrai *pour tout* x ; ou bien que certains faits $\varphi ! x$ sont vrais, *pour quelque* x.

Il existera deux espèces d'affirmations générales « en termes de faits » ; l'affirmation TOUJOURS ; l'affirmation PARFOIS. Soit $\varphi ! x$ « x est un arbre ». L'affirmation « toujours » de $\varphi ! x$ serait l'affirmation que tous les faits du modèle « x est un arbre » sont vrais : « x est un arbre » est vrai, quel que soit x. L'affirmation « parfois » de $\varphi ! x$ sera l'affirmation que certains faits du modèle « x est un arbre » sont vrais : « x est un arbre » est vrai pour l'un ou l'autre x [2]).

Pour noter que $\varphi ! x$ est *toujours* vrai (quel que soit x) on écrit la lettre x entre parenthèses devant la notation $\varphi ! x$; plus généralement : la mention de certains objets écrits entre parenthèses devant la notation d'une éventualité — p. ex. celle de x, z devant l'éventualité $\varphi ! (a, x, z)$ — signifie : « Cette éventualité se vérifie

1) Une affirmation générale parle donc encore *en termes de faits*, affirme encore des faits, a encore des faits pour matière ; mais ces faits, elle les spécifie sous une forme nouvelle, par une proposition d'une *structure nouvelle*. Cette proposition ne désigne plus un fait particulier, mais *en général* tout un ensemble de faits, tous les faits de tel modèle ; elle n'affirme plus rien de tel fait connu en particulier, mais pose en général que tous les faits $\varphi ! x$ sont vrais ou que certains le sont.

2) Disons pour les lecteurs mathématiciens : Une affirmation « toujours » est, pour n'importe quelle espèce d'objets x, ce qu'une identité mathématique est pour des nombres ; une affirmation « parfois » est pour n'importe quelle espèce d'objets x ce que sera pour des nombres « une équation ayant des racines ».

On pourrait, semble-t-il, faire sur « les faits du modèle $\varphi ! x$ » d'autres affirmations encore que leur affirmation « toujours » ou « parfois ». P. ex. celle-ci : « Ce genre de propositions est vrai dans un cas et un cas seulement », ou « ce genre de propositions est vrai dans la plupart des cas ». Mais ces affirmations peuvent s'exprimer, en usant de périphrases plus ou moins longues, à l'aide des affirmations « toujours » et « parfois ».

quels que soient les objets mentionnés entre parenthèses — ici : quels que soient x et z ».

Pour exprimer qu'une éventualité $\varphi ! x$ se vérifie pour l'un ou l'autre x, nous écrivons entre parenthèses devant $\varphi ! x$ la lettre x précédée du signe $\exists$; la notation $(\exists x, y)$ signifiera qu'une éventualité se vérifie pour certains x et certains y ; et ainsi de suite.

Les propositions *toujours* ou *parfois* s'écrivent donc en deux parties, qui seront séparées par une « ponctuation » d'un ou plusieurs points. La seconde partie note l'éventualité qu'on dit être *toujours* ou *parfois* réalisée ; cette partie constitue la *matrice* de la proposition générale. La première partie constitue le *préfixe ;* dans les exemples précédents ce sera le signe (x), (x, z), $(\exists x)$, $(\exists x, y)$. Il indique la portée (« the scope ») de l'affirmation en notant par rapport à quels objets la proposition est « toujours » ou « parfois » vraie. La ponctuation qui suit le préfixe indique que la généralisation s'étend à tout ce qui est énoncé jusqu'à une ponctuation plus forte [1]).

La matrice et le préfixe sont deux symboles séparés, mais ils n'ont, comme on peut voir, de sens complet qu'à eux deux réunis [2]), comme formant par leur réunion le symbole d'une proposition générale.

Les faits que nous venons de représenter par $\varphi ! x$, faits dont on affirme la réalisation *parfois* ou *toujours*, pourront avoir toutes les structures étudiées aux n°s 6 à 9 ; ce seront des affirmations, des négations, des coïn-

1) Sur la « force » respective des ponctuations, voir la note du n° 7.

2) On peut *convenir* d'omettre le préfixe dans certains cas où il ressort suffisamment du contexte. Si j'affirme catégoriquement telle proposition concernant p, ξ, x, p. ex $p \supset p$, $\varphi ! x \supset \varphi ! x$, la logistique (*Principia*^{2} p. XIII et XX) et le langage courant lui-même sous-entendront : « Et ceci est vrai pour tout p, tout ξ, tout x ». Et c'est ainsi qu'au chapitre I toutes les lois logiques ont pu être écrites sans préfixe. En effet ces lois sont affirmées catégoriquement, pour tout fait p, q, r... qui s'y trouve mentionné ; et la confusion n'est pas possible avec des propositions « parfois », les propositions de ce genre n'ayant pas encore été introduites.

Mais l'idée *sous-entendue* (qui fait de la proposition une *proposition générale*, et que la logistique exprime par le préfixe), n'est pas pour cela inexistante ; une affirmation individuelle sur un individu indéterminé serait une affirmation indéterminée, incomplète, inachevée, dénuée de sens précis. C'est à raison que *Principia*^{2} (p XIII) a abandonné l'idée d'une *assertion de fonction propositionnelle* (*Principia*^{1} p 96, *Principia*^{2} p. 92), qui serait une sorte d'intermédiaire entre la proposition singulière et la proposition générale.

cidences, des alternatives, des implications, des équivalences, d'autres expressions plus complexes qui se construisent à l'aide des opérations logiques.

Les propositions « universelles » et « particulières » de la terminologie usuelle seront des cas particuliers des assertions « parfois » ou « toujours ». Une proposition *universelle* se rendra par l'affirmation qu'une *implication* se vérifie *toujours ;* une proposition *particulière* posera qu'une *coïncidence* se vérifie *parfois*.

Mise en termes de faits, la proposition universelle (tenons-nous-en à l'universelle affirmative) exprimera ceci : « Si un objet x, quel qu'il soit, a tel prédicat φ, il a aussi tel prédicat ψ ». En d'autres termes (dans la mesure, bien entendu, où les considérations du n° 8 sont justifiées) elle dira « $\varphi\,!\,x$ implique toujours $\psi\,!\,x$ ». En symboles : $(x).\ \varphi\,!\,x \supset \psi\,!\,x$. L'affirmation « toujours » d'une implication (équivalant, comme on vient de le voir, à une proposition universelle) portera le nom d'*implication formelle*. L'affirmation « toujours » d'une équivalence — proposition qui s'écrirait $(x).\ \varphi\,!\,x - \psi\,!\,x$ — constituerait une *équivalence formelle* [1]).

Enfin la proposition particulière (tenons-nous-en encore à la particulière affirmative) énonce que *parfois* les prédicats φ et ψ appartiennent au même objet x, que donc *parfois* la coïncidence de $\varphi\,!\,x$ et de $\psi\,!\,x$ se vérifie. En symboles : $(\exists x).\ \varphi\,!\,x.\ \psi\,!\,x$.

20. Généralisation portant sur tous les objets indéterminés — sur une partie des objets — sur divers objets progressivement.

Quand un modèle de fait $\varphi\,!\,x$ ne mentionne qu'*un* objet x, il ne

1) Pour ne pas surcharger l'écriture, les lettres du préfixe, dans une implication ou équivalence formelle, s'écrivent d'ordinaire en *indices* sous le signe d'implication ou d'équivalence. Au lieu de $(x).\ \varphi\,!\,x \supset \psi\,!\,x$ on écrira par suite $\varphi\,!\,x \underset{x}{\supset} \psi\,!\,x$.

peut donner lieu, comme nous venons de voir, qu'à deux affirmations distinctes : l'une, que $\varphi ! x$ a lieu *toujours*, l'autre qu'il a lieu *parfois*.

Mais si un modèle de fait porte sur *deux* objets ou plus, il prêtera à une bien plus grande variété d'affirmations générales. L'affirmation ne pourra pas seulement différer en nature (affirmation « toujours » ou « parfois ») mais aussi en *portée*. Elle pourra s'appliquer (A) à tous les objets à la fois, (B) à une partie des objets seulement, (C) à divers objets successivement.

Soit φ la relation « être semblable à ». Elle prêtera à ces trois espèces de généralisations.

A. — Considérons en premier lieu le modèle d'affirmation $\varphi ! (x, y)$, « x est semblable à y » ; affirmons que l'éventualité « x est semblable à y » se vérifie toujours (ce qui voudra dire : pour tout x et pour tout y) ou parfois (pour l'un ou l'autre x et l'un ou l'autre y). Dans ces propositions, la généralisation « toujours » ou « parfois » porte *ensemble*, en une fois, sur les deux objets indéterminés x et y [1]). La proposition est *entièrement générale*, comme celles du n° précédent ; elle vaut en général pour toute ou quelque valeur des deux objets mentionnés, comme les propositions sur $\varphi ! x$ valaient en général, pour toute ou quelque valeur de l'unique x mentionné. Ici donc, rien de nouveau.

B. — Mais comme il y a deux objets en cause, je puis, outre $\varphi ! (x, y)$, considérer des éventualités comme $\varphi ! (x, b)$ (l'éventualité qu'un objet — objet indéterminé : nous le notons donc x — soit semblable à *tel objet déterminé* b), ou $\varphi ! (a, y)$ (l'éventualité qu'un objet a déterminé soit semblable à un objet quelconque, indéterminé y). Concernant de telles éventualités, concernant $\varphi ! (a, y)$, par exemple, nous pouvons faire, comme sur $\varphi ! x$, des affirmations générales. Nous dirons : quel que soit y, a lui est semblable — ceci se notera : $(y) . \varphi ! (a, y)$ — ou bien : a est semblable à l'un ou l'autre y ; et ceci constituera la proposition $(\exists y) . \varphi ! (a, y)$.

Les propositions de ce genre — elles abondent dans la « logique des relations » — tiennent à la fois de la proposition générale et de la proposition singulière. Nous venons de les analyser en tant que propositions générales. Mais on peut aussi les considérer comme des propositions singulières attribuant à l'objet a les propriétés

1) Voir dans *Principia*[2] p. XXII, une autre interprétation possible de cette généralisation, comme généralisation successive.

« être semblable à tous les objets », « être semblable à l'un ou l'autre objet ». Ces propriétés de a ont ceci de particulier qu'elles ne constituent plus des *prédicats* de a au sens que nous avons défini, c'est-à-dire des qualités figurant dans un fait, des éléments constitutifs d'un fait. Elles visent un ensemble de faits et non un seul fait ; elles constituent un premier exemple de propriétés « non prédicatives ».

C. — A leur tour, ces propriétés nouvelles peuvent être l'objet d'une notation sous forme indéterminée. Si $(\exists\, y) \,.\, \varphi\,!\,(a, y)$ signifie « a est semblable à quelque objet », l'idée qu'un x quelconque est « semblable à quelque objet », revêtira la notation : $(\exists\, y) \,.\, \varphi\,!\,(x, y)$. De la *proposition* $(\exists\, y) \,.\, \varphi\,!\,(a, y)$, nous en venons ainsi au modèle de proposition $(\exists\, y) \,.\, \varphi\,!\,(x, y)$, exprimant la possibilité qu'un « x soit semblable à quelque objet »[1]).

Nous pouvons maintenant affirmer que cette possibilité se vérifie *en général, toujours* ou *parfois*, c'est-à-dire pour tout x, pour l'un ou l'autre x. L'affirmation « toujours » nous conduira à la proposition : $(x) : (\exists\, y) \,.\, \varphi\,!\,(x, y)$, c'est-à-dire « Pour tout x, il y a l'un ou l'autre y auquel x est semblable »[2]). Dans cette proposition la généralisation suit une marche *progressive*, d'abord pour les y, pour les x ensuite.

L'interprétation en termes de faits a pu paraître compliquer, au n° précédent, l'expression des propositions usuelles ; elle prend sa revanche avec les RELATIONS, qu'elle exprime de façon parfaitement naturelle — cela quelle que soit leur complication — comme généralisations de faits[3]).

21. Les enchaînements de propositions générales sont irréductibles aux enchaînements d'énoncés de faits

1) Puisque l'expression $(\exists\, y)\ \varphi\,!\,(x, y)$ constitue un modèle de proposition relatif à un x indéterminé elle sera une *fonction propositionnelle*, au sens de Russell. Mais comme la proposition dont elle est le modèle n'attribue plus un *prédicat* à x, nous aurons affaire à une *fonction non prédicative*.

2) Nous n'insistons pas sur l'affirmation « parfois », car elle nous ramène à une proposition de l'espèce *A*.

3) Il est remarquable que la « logique des relations » n'ait pu se constituer, chez SCHRÖDER, que grâce au calcul par « coefficients », premier recours à l'interprétation en termes de faits. C'est grâce à l'emploi systématique de cette interprétation que RUSSELL a pu — second progrès décisif — manier aussi aisément les « fonctions descriptives » que les relations en extension.

Au moment d'aborder les LOIS des propositions générales, surgit une difficulté d'apparence insurmontable. Une proposition générale est *irréductible* à un énoncé de fait ; les opérations sur des propositions générales seront donc irréductibles aux opérations sur les énoncés de fait; les lois des propositions générales paraissent devoir être irréductibles aux lois tangiblement démontrées des énoncés de faits (n° 21). La logistique tourne la difficulté en réduisant toutes les propositions générales à des *affirmations* générales ; sans doute ces dernières ne sont-elles pas réductibles aux énoncés de faits, mais elles leur *correspondent* par voie de généralisation ; elles leur sont *parallèles,* à la généralisation près. Par cet artifice les opérations logiques sur des propositions générales apparaîtront, à leur tour, *parallèles* à celles des énoncés de faits (n° 22); bien que les propositions générales et les énoncés de faits soient irréductibles, les lois logiques des propositions générales coïncideront (n° 23) avec les enchaînements de faits valables en général (lois logiques relatives aux faits).

Mise en termes de faits, une proposition générale a des faits pour matière ; elle n'énonce cependant aucun fait déterminé et particulier. Notre expression en termes de faits n'a donc pas *réduit* la proposition générale à un fait ou à plusieurs faits, combinés en pensée à l'aide des opérations logiques ; car pour le faire — sous une forme tangible et utilisable pour les déductions — elle aurait dû noter la proposition générale en ne mentionnant que des faits particuliers, reliés par des signes d'opération logique [1]).

1) Une affirmation générale — nous y reviendrons au chap V — peut s'exprimer comme coïncidence (produit logique) ou alternative (somme logique) d'une *infinité* de faits particuliers. Mais pour l'écrire sous cette forme il faudrait tracer une infinité de signes, ce qui n'est pas faisable humainement.

On pourrait croire qu'il suffit pour suggérer cette infinité d'écrire un certain nombre de termes suivis d'un « etca » ou de points de suspension. Mais l' « etca » ou les points de suspension n'appartiennent pas au langage de la logistique ; ils brisent le cadre des idées précédemment posées ou définies en introduisant une conception nouvelle, la redoutable conception de l' « infini » ou d'une « suite indéfinie ».

Selon l'expression de HILBERT, les propositions générales de Russell seront forcément *transfinies;* à raison de ce caractère transfini, la structure ne pourra en être donnée sous forme tangible.

Si les propositions générales se réduisaient à des expressions de cette forme, elles seraient soumises aux mêmes opérations logiques que les autres énoncés de faits ; et la logique des propositions générales ne serait qu'un chapitre de celle des énoncés de faits.

Mais si l'on ne peut réduire aux énoncés de faits les propositions générales, on ne saurait faire comprendre la nature d'opérations sur les propositions générales, en partant de ce que sont les opérations sur les énoncés de faits.

Nous sentons d'instinct que, tout comme les énoncés de faits, les propositions générales peuvent être niées, mises en coïncidence ou en alternative, enchaînées par des implications et des équivalences. Mais ces opérations restent *indéfinissables* à l'aide des opérations sur les énoncés de faits.

Par suite, rien n'autorise à passer des lois des unes aux lois des autres ; la logique des propositions générales semble dévoir recommencer sur nouveaux frais, sans contact avec la certitude tangible qui s'attache aux lois des énoncés de faits.

22. **Correspondance entre les enchaînements de propositions générales et ceux des énoncés de faits**. — Le problème va donc être, à défaut d'une *réduction* complète, de mettre en parallèle les négations, coïncidences, alternatives, etc. de propositions *générales*, avec les mêmes transformations d'énoncés de faits.

Or il existe déjà, entre les *affirmations* générales et les énoncés de faits, une correspondance simple : toute affirmation générale est l'affirmation « toujours » ou « parfois » des *faits* désignés par tel énoncé. Si l'on parvient à réduire toute proposition générale à une affirmation générale, le parallélisme sera établi.

Opérer sur des propositions générales (les nier ou les combiner) revient à nier ou à combiner des membres de

phrase affectés chacun de « parfois » ou de « toujours » ; ramener le tout à *une* proposition générale, ce sera en quelque sorte faire *glisser*, des diverses parties de l'expression, les « toujours » et les « parfois » sur la proposition entière.

Pour diverses raisons, le glissement du « toujours » et du « parfois » comporte un travail complexe : chaque fois qu'une proposition générale est niée, le parfois se transforme en toujours, et vice-versa ; d'autres transformations du « préfixe » pourront être nécessaires.

Ainsi la négation de « Toujours $\varphi ! x$ est vrai » sera l'affirmation que *parfois* $\varphi ! x$ est faux ; la coïncidence ou produit logique « Toujours $\varphi ! x$ est vrai et toujours $\psi ! x$ est vrai » revient à l'affirmation unique : « Toujours $\varphi ! x$ et $\psi ! x$ sont vrais » ; l'implication « Si le prédicat φ s'applique parfois (à quelque objet), le prédicat ψ s'applique toujours » donnera lieu à l'affirmation plus complexe : « Quels que soient x et y, $\varphi ! x$ implique $\psi ! y$ » [1]).

Les règles des propositions de fait ont pu être appelées la syntaxe des conjonctions *si, et, ou ;* à cette syntaxe élémentaire va venir s'en superposer une autre, peu connue jusqu'ici et passablement subtile, celle des glissements et transformations possibles des adverbes « parfois » et « toujours »; et cette syntaxe est indispensable à la logistique, car elle seule donnera aux enchaînements de propositions générales un sens en termes d'affirmations générales, et, pour autant, en termes de faits.

Elle contiendra, pour effectuer les « glissements », des règles uniformes, mais ces règles — c'est un fait important sur lequel il faudra revenir — ne sauraient être *démontrées :* pour les démontrer il faudrait déjà savoir raisonner sur des propositions générales, et c'est précisément ce à quoi nous devons arriver. La correspondance

1) Ces équivalences s'écriront en notation symbolique :

$-\{(x).\varphi ! x\}.\equiv.(\exists x).-\varphi ! x$ (*Principia*[2]. Prop. *8.4).

$(x).\varphi ! x : (x).\psi ! x :\equiv.(x).\varphi ! x.\psi ! x$ (*Principia*. Prop. *10.22).

$(\exists x).\varphi ! x.\supset.(y).\psi ! y :\equiv.(x, y).\varphi ! x \supset \psi ! y$ (*Principia*. Prop. *11.53).

à établir devra forcément partir de *définitions indémontrables*, ce qui crée un indéniable « saut » dans la déduction des lois logiques[1]).

Ces lois uniformes de glissement permettent de poser en correspondance définie, donc de superposer en quelque sorte — bien qu'ils se maintiennent dans deux plans différents de pensée — les résultats d'opérations sur des propositions générales et ceux des mêmes opérations sur des propositions singulières. Il y aura par suite superposition ou mieux parallélisme entre les opérations qui dans ces deux plans de pensée mènent à des résultats correspondants ; ce parallélisme n'est pas une identité et doit être manié, on s'en aperçoit, avec beaucoup de délicatesse. Mais il suffit pour créer un *parallélisme de sens*, une *analogie* autorisant une notation et une nomenclature com-

1) Très complexe dans *Principia*[1] qui suppose plusieurs opérations logiques irréductibles, le système de définitions comporte 4 propositions seulement dans *Principia*[2] qui définit les diverses opérations à partir de la seule « négation alternative », symbolisée par le trait |.

Deux propositions définiront l'idée. « Telle proposition *toujours* vraie et telle proposition quelconque p s'excluent (c.-à-d. sont fausses l'*une ou l'autre*). Ce sont (*Principia*[2] *8.01 et *8.012) :

$$\{(x) . \varphi ! x\} \mid q \quad .=. \quad (\exists x). (\varphi ! x \mid q) \qquad \text{Df.}$$
$$p \mid \{(y). \psi ! y\} \quad .=. \quad (\exists y). (p \mid \psi ! y) \qquad \text{Df.}$$

Dire donc que la proposition « $\varphi ! x$ est toujours vrai » exclut une proposition quelconque q, c'est dire que *parfois* $\varphi ! x$ exclut q. Et de même pour une proposition quelconque p excluant la proposition « $\psi ! y$ est toujours vrai ».

De même pour l'idée « Telle proposition *parfois* vraie et telle proposition quelconque s'excluent », on posera les deux définitions (*Principia*[2], *8.011 et *8.013).

$$\{(\exists x). \varphi ! x\} \mid q \quad .=. \quad (x). (\varphi ! x \mid q) \qquad \text{Df.}$$
$$p \mid \{(\exists y). \psi ! y\} \quad .=. \quad (y). (p \mid \psi ! y) \qquad \text{Df.}$$

Dire que la proposition « $\varphi ! x$ est parfois vrai » exclut une proposition quelconque q, c'est dire que *toujours* $\varphi ! x$ exclut q. Et de même pour une proposition quelconque p excluant la proposition « $\psi ! y$ est parfois vrai ».

Un exemple fera saisir comment, à l'aide de ces définitions, on peut transformer en *une* proposition générale un enchaînement où figurent des propositions générales. Soit à exprimer comme généralisation d'un fait la proposition $(x) . \varphi ! x . \supset . q$. « Si $\varphi ! x$ est toujours vrai, q est vrai ». L'implication se définissait (n° 9) : $p \supset q . = . p \mid - q$ Df. Dans le cas qui nous occupe nous devons écrire $(x). \varphi ! x$ au lieu de p. Nous avons donc : $\{(x). \varphi ! x\} \mid - q$. En vertu de la 1e

munes [1]) ; il créera en outre un parallélisme de lois, que la logistique met en relief par la méthode qui va suivre.

23. Démonstration des lois des propositions générales à l'aide des lois sur les énoncés de faits.

Il reste à faire sortir des lois logiques déjà démontrées (lois des énoncés de faits), les lois des propositions générales à objets indéterminés.

A. — Une loi logique (n° 10) est l'affirmation que toutes les propositions de telle structure sont valables : une loi logique des énoncés de fait affirmera que tout enchaînement d'énoncés de fait qui a telle structure est vrai ; une loi des propositions générales affirmera que tout enchaînement de propositions générales qui a telle structure est vrai. Mais nous venons de voir que tout enchaînement de propositions générales se réduit à *une* proposition générale ; *une loi logique des propositions générales* (ici : propositions générales quant aux objets) *dira donc que toutes les propositions générales d'une structure donnée sont vraies.*

Pour noter la seule *structure* d'une proposition, il faut (n° 3) y remplacer tous les éléments déterminés par des éléments indéterminés. Les propositions que nous considérons sont déjà des expressions à objets indéterminés ; remplaçons les prédicats déterminés par des prédicats indéterminés ; il restera une expression disant que *ces prédicats de nature indéterminée* (mais « construits » de telle ou telle façon) sont vrais *de tout objet ou de quelque objet* [2]).

des définitions ci-dessus $\{(x).\ \varphi!x\} \vdash q.$ signifie la même chose que $(\exists x).(\varphi!x \vdash q)$. Et puisque (en vertu de la définition déjà citée de l'implication) $\varphi!x \vdash q$ signifie le même que $\varphi!x \supset q$, nous arrivons à ce résultat que $(x).\ \varphi!x \supset . q$ signifie $(\exists x).\ \varphi!x \supset q$. Donc l'enchaînement de propositions « Si $\varphi!x$ est toujours vrai, q est vrai » revient à l'unique proposition générale : « Parfois, si $\varphi!x$ est vrai, q est vrai ».

1) Vu les correspondances qui lient les deux genres d'opérations, on ne peut dire que les termes et les signes aient, par rapport aux unes et aux autres, un sens *équivoque* Et cependant leur sens n'est pas *univoque ;* les deux genres de propositions sont irréductibles et leurs opérations de même. Nous avons ici le premier exemple de ce que Russell dénomme une *ambiguïté systématique* (*Principia*[1] p. 44 et suiv., p. 132 et suiv., *Principia*[2] p. 41 et suiv., p. 127 et suiv.). La scolastique parlerait ici d'analogie de proportionnalité.

2) Les propositions que nous avons notées jusqu'ici visaient des prédicats déterminés φ, ψ, χ. Si donc nous voulons noter exactement la structure, il faudra

Une loi logique dit que les propositions de telle structure sont toujours vraies (donc ici *pour tout prédicat*, car dans l'énoncé de la structure, le prédicat est le seul élément « variable » sur lequel puisse porter une affirmation générale). Donc *une loi logique des propositions à objets indéterminés est une proposition valable pour tout prédicat ou pour tout ou quelque objet.*

Soit, p. ex., la *proposition générale :* « Tout objet est rouge ou il ne l'est pas » (on pourrait construire des exemples analogues, mais plus compliqués, où il est question de « quelque objet » ; cette proposition a pour *structure* d'affirmer que « tout objet a un prédicat donné ou ne l'a pas », et ce sera énoncer une loi logique que de dire : « Quel que soit un prédicat, tout objet l'a ou ne l'a pas. »

B. — Mais les lois des énoncés de faits, lois déjà connues (nos 10-12) sont des propositions valables quels que soient les faits mentionnés, donc pour *tout prédicat ou pour tout objet.*

Par suite, les lois des propositions générales *équivalent* aux lois des énoncés de faits ou disent *moins* qu'elles : elles leur équivalent si ce qu'elles énoncent est vrai pour tout prédicat et pour tout objet ; elles disent moins qu'elles et sont valables à fortiori [1]) si ce qu'elles énoncent est valable pour tout prédicat et pour quelque objet [2]).

remplacer les φ, ψ, χ par des ξ, η, ζ. Nous n'insistons pas sur ces notations, qui ne sont pas conformes à l'usage ; nous avons cru bien faire en les introduisant dans notre exposé, pour plus de clarté.

En disant qu'il suffit, pour passer d'une proposition générale à sa structure, de rendre les prédicats indéterminés, nous avons négligé le cas des propositions générales qui mentionnent des objets déterminés (no 20, B) ; mais nous laisserons ces propositions en dehors de nos exemples de démonstration.

1) Le droit à cette conclusion a fortiori résulte dans *Principia*[2] de deux « propositions primitives » spéciales *8.1 et *8.11. Russell pose encore, au même chapitre *8, deux autres propositions primitives.

2) Pour démontrer une loi logique des propositions générales il faudra donc 1o écrire, en vertu des définitions du no 22, la proposition à démontrer sous forme d'une proposition valable pour tout prédicat et pour tout ou quelque objet ; 2o trouver une loi des énoncés de faits qui affirme la même chose pour tout prédicat et tout objet.

Essayons de démontrer d'après cette méthode, dont nous n'avons pu poser ici que le principe (voir pour plus de détails *Principia*[2] pp XXIII et XXIV, et les applications du chapitre *8) le classique syllogisme en Barbara.

Formulons d'abord la LOI A DÉMONTRER. Soit un exemple de ce genre de syllogismes. « Si tout chêne est un arbre, et tout arbre un végétal, tout chêne est un végétal. Soit φ le prédicat « être un chêne », ψ le prédicat « être un arbre », χ le prédicat « être un végétal ». Mis en termes de faits, notre syllogisme affirme :

Ainsi se constituera un corps de lois logiques extrêmement vaste, car en même temps que l'habituelle logique des propositions universelles et particulières, il embrasse une logique exactement parallèle pour les relations, et surtout les lois très complexes des propriétés non prédicatives. On y redémontrera en outre les lois du raisonnement hypothétique appliqué aux propositions générales.

Mais, d'un point de vue philosophique, l'ampleur des résultats nous intéressera moins que le méthode qui y conduit [1]). Elle réunit en effet deux avantages difficilement

« Si pour tout x, $\varphi!x$ implique $\psi!x$, et si pour tout x, $\psi!x$ implique $\chi!x$, alors, pour tout x, $\varphi!x$ implique $\chi!x$ ». Ce qui s'écrira :

$$(x).\ \varphi!x \supset \psi!x : (x).\ \psi!x \supset \chi!x : \supset : (x).\ \varphi!x \supset \chi!x$$

Que faut-il à cet énoncé pour devenir une loi logique? Rester valable, non seulement pour des prédicats déterminés mais pour des prédicats indéterminés, que nous notons par ξ, η, ζ. Ecrivons donc ξ, η, ζ au lieu de φ, ψ, χ et notons par un préfixe que la proposition est vraie quels que soient ces prédicats. Nous aurons :

$$(\xi, \eta, \zeta) :.\ (x).\ \xi!x \supset \eta!x : (x).\ \eta!x \supset \zeta x : \supset : (x).\ \xi!x \supset \zeta!x$$

Passons à la DÉMONSTRATION.

1° Nous ramenons à une seule proposition générale cet enchaînement de trois propositions générales (Nous n'écrirons pas la proposition générale en question, mais une autre proposition plus simple, et dont elle résulte).

$$(\xi, \eta, \zeta, x) : \xi!x \supset \eta!x\ .\ \eta!x \supset \zeta!x\ .\ \supset .\ \xi!x \supset \zeta!x$$

« Quels que soient ξ, η, ζ et x, si $\xi!x$ implique $\eta!x$, et si $\eta!x$ implique $\zeta!x$, $\xi!x$ implique $\zeta!x$ ».

2° Or ceci est tout simplement un cas particulier d'une loi des énoncés de faits. Car on a (formule du syllogisme hypothétique ἐξ ὅλων) : $p \supset q\ .\ q \supset r\ .\ \supset .\ p \supset r$. (Si un fait p implique un fait q, et si le fait q implique un fait r, le fait p implique le fait r).

Cette loi est une forme plus générale de la loi à démontrer ; pour le faire voir il suffit d'écrire les faits quelconques p, q, r, en les analysant en sujet et prédicat, sous la forme $\xi!x$, $\eta!y$, $\zeta!z$, et de noter, par préfixe, que la loi est valable quels que soient les objets et prédicats mentionnés. Moyennant cette simple différence d'écriture, la loi revêt la forme :

$$(\xi, \eta, \zeta, x, y, z) : \xi!x \supset \eta!y\ .\ \eta!y \supset \zeta!z\ .\ \supset .\ \xi!x \supset \zeta!z.$$

Puisque la loi est valable quels que soient x, y, z, elle l'est entre autres si x, y, z sont identiques ; et ceci nous donne la formule du 1°.

1) Nous craignons bien qu'au premier abord elle ne paraisse qu'extraordinairement fastidieuse, et riche surtout en détours subtils. Mais les longueurs sont forcément la rançon des méthodes très générales Le genre de démonstration que nous avons retracée — en l'abrégeant ! — ne sera d'ailleurs nécessaire que pour quelques propositions fondamentales, qui fourniront, pour les démonstrations suivantes, d'appréciables raccourcis.

conciliables : elle respecte la nature propre des propositions générales, puisqu'elle les dit irréductibles à des énoncés de faits ; et cependant elle ramène leurs lois à celles des énoncés de fait. Moyennant l'emploi de symboles « indéterminés » qui rendent ces dernières lois tangibles (n° 10), *et moyennant les définitions du n° 22*, la logistique a accompli sa tâche de prouver tangiblement les lois des propositions générales.

24. Les propositions valables pour des objets quelconques font connaître les propriétés en général, et non les faits ni les objets en particulier.

Il reste à en dégager la SIGNIFICATION des propositions générales quant aux objets. Ces propositions, dirons-nous (n° 24) font connaître les propriétés des objets, dans leur généralité et sans faire connaître les faits ni les objets particuliers ; c'est ce qui nous permet (n° 25) de les *noter* en ne mentionnant que les propriétés, *abstraction faite* des faits et objets particuliers, sans cependant (n° 26) que les propriétés ne soient *données* en dehors des faits ou à part des objets particuliers.

En premier lieu donc, ces propositions font connaître, *affirment* quelque chose concernant les propriétés dans leur généralité ; elles n'affirment rien des faits et des objets dans leur particularité.

Pour nous faire connaître une collection de faits et d'objets dans ce qu'ils ont de particulier nous aurions besoin d'une collection d'énoncés de faits, chaque énoncé visant un fait déterminé, un ou des objets déterminés. Mais nos propositions générales ne nomment, ne présentent et par suite ne font connaître aucun objet déterminé. La proposition « Si quelque chose est homme, il est mortel » ne nous révèle, ne nous fait connaître aucun de ces objets dont il est vrai que, s'ils sont hommes, ils sont mortels [1]).

1) RUSSELL, *Problèmes de la Philosophie*, pp. 77-85.

Si donc elles portent sur quelque chose, ce ne peut être que sur les propriétés (et leurs rapports) *en général ;* et l'affirmation « toujours » ou « parfois » précisera le *degré de généralité* de la proposition.

Des affirmations ont pour objet formel l'aspect des choses sur lequel elles nous instruisent. Nos propositions générales auront pour objet formel exclusif les *propriétés* (et leurs rapports) dans leur généralité ; en d'autres termes les universaux [1]) ou encore, au sens large du mot, les *concepts* [2]). Quant à son objet formel, la logistique des propositions « à objets indéterminés » ne diffère pas essentiellement de la logique traditionnelle des concepts.

25. **Les propositions valables pour des objets quelconques peuvent s'écrire en ne mentionnant que les propriétés, abstraction faite des objets et des faits.** — Si des propositions nous instruisent sur les propriétés et non sur les objets, il est obvie — et c'est même préférable, car l'expression sera plus directe et plus brève — de ne faire figurer dans leur énoncé que les propriétés (et les rapports de ces propriétés). L'affirmation portera ainsi sur les propriétés et non plus sur les faits : on fera *abstraction* des faits et objets particuliers ; les propriétés seront notées et considérées sous forme *abstraite ;* les affirmations et les rapports apparaîtront revêtus de *nécessité* ou de *possibilité* abstraite (nécessité s'il s'agissait d'une proposition « toujours », possibilité pour une proposition « parfois » valable dans l'abstrait).

1) *Ibid* , p. 100 et suivantes.

2) Lorsqu'ils opposent leur notion de propriété à la notion traditionnelle de *concept*, les logisticiens entendent par concept un prédicat portant sur *un* objet ; la conception aristotélicienne est certainement plus large, puisque la *relation* est une des catégories. Si d'autre part les exemples courants n'envisagent guère que des prédicats, c'est parce que la logique classique admet implicitement que toute propriété équivaut à une propriété prédicative. Mais elle n'*exclut* certainement pas de la notion de concept les propriétés non prédicatives. Le sens large auquel « concept » devient synonyme de « propriété » constitue simplement, ce nous semble, le sens obvie des mots.

La manière de parler par concepts abstraits fait partie du *langage* courant ; elle constitue la notation de la *logistique ;* elle coïncide avec la terminologie courante de la logique.

Le *langage* courant — et c'est tout à fait à bon droit — parle de « lien nécessaire de propriétés » où l'on dit en termes de faits « proposition toujours vraie » ; il mentionne l'« existence » ou la « possibilité » [1]) d'une propriété lorsque en termes de faits, on aurait dit « proposition parfois vraie ». Il est conduit à faire porter les négations, alternatives, coïncidences, les implications, les équivalences sur les propriétés, sur les concepts abstraits. Au lieu de « Pour tout x, $\varphi ! x$ implique $\psi ! x$ » nous dirons : « Le prédicat φ appliqué à un objet, *implique nécessairement* le prédicat ψ (à appliquer au même objet) ». Au lieu de « pour certains x on a $\varphi ! x$ et $\psi ! x$ », il sera loisible d'écrire : « Le prédicat φ appliqué à un objet, *peut coïncider* avec le prédicat ψ attribué au même objet ». Les faits individuels eux-mêmes s'énonceront en termes de concepts abstraits ; le fait de « *a* est rouge » pourra s'énoncer sous la forme « *a possède* la propriété d'être rouge ».

Dans notre expression des propriétés abstraites nous avons rappelé que ces propriétés « s'appliquaient à un objet ». Nous faisons en effet abstraction de tout objet *particulier ;* mais l'idée que la propriété « vise un objet » ou qu'elle est « une relation de deux objets », cette idée fait partie intégrante de la structure logique de la proposition ; elle ne peut être omise, si l'on ne veut rien sous-entendre. Si maintenant le contexte indique suffisamment de quel genre de propriétés il s'agit, on pourra dire elliptiquement : « Telle propriété implique nécessairement telle autre ». « Etre rouge implique être coloré ». « Etre plus volumineux implique être plus grand ». Et c'est ce que le langage fait habituellement.

Pour exprimer « en soi » un prédicat abstrait, Russell écrira le modèle de faits dont on l'abstrait et il surmontera d'un accent circonflexe (que nous transcrivons ici par ⁀) les objets dont il est fait abstraction (les objets par rapport auxquels on fait une affirmation générale à portée abstraite). Si $\varphi ! x$ signifie « un objet est un chêne », le

1) Nous devrons nous demander au chapitre V si c'est à bon droit que l'« existence » et la « possibilité » d'une propriété semblent ici confondues.

prédicat « être un chêne » se notera $\varphi ! \hat{x}$. La propriété pour deux objets d'avoir la relation φ sera $\varphi ! (\hat{x}, \hat{y})$; et si $\varphi ! (a, y)$ veut dire « a est père de y », $\varphi ! (a, \hat{y})$ désignera le prédicat « avoir a pour père [1]). A l'exemple du langage, la mention des x, y... pourra être *omise* si par l'une ou l'autre notation spéciale, p. ex. la forme ou la nature des lettres employées, on indique de quel genre de lettres il s'agit. Dans les *Principia* un prédicat portant sur un objet unique s'écrira par une minuscule grecque α, β, γ ; une relation entre deux objets se notera R, S, T, les autres propriétés seront exprimées par les notations complexes de la logique des relations » [2]).

Des notations spéciales ont enfin été créées pour exprimer l'idée « L'objet a possède telle propriété » et pour noter les divers enchaînements possibles entre des propriétés considérées dans l'abstrait [3]).

26. **Les propriétés abstraites ne sont pas données en dehors des faits particuliers.** — Nous pouvons donc *noter* les propositions en restant dans l'abstrait, en ne mentionnant que les propriétés. L'abstraction des propriétés *dans l'expression* est donc possible et

1) Même principe de notation pour les propriétés non prédicatives. Si $\varphi ! (x, y)$ signifie « x est plus grand que y », $(\exists y). \varphi ! (x, y)$ aura pour sens « x est plus grand que certains y » et la propriété « être plus grand que certains y » s'écrira : $(\exists y). \varphi ! (\hat{x}, y)$.

2) Dans *Principia*[1] et dans le cours de l'exposé (reproduit sans modifications dans *Principia*[2]) ces signes désignent des *classes* et non des *propriétés*. Mais selon *Principia*[2] (p. XXXIX) il faudra désormais identifier classes et propriétés. Ceci nous conduit au même système de notations que M. CHWISTEK (*The theory of constructive types*. Cracovie, 1925, p. 40).

3) La proposition « a possède le prédicat $\varphi ! \hat{x}$ » s'écrira $a \varepsilon \varphi ! \hat{x}$ (Cfr. *Principia* *20.02). Les autres notations des *Principia* (chapitres *22 et *23) concernent les enchaînements de *classes*. En appliquant les principes de *Principia*[2] on sera conduit aux définitions de CHWISTEK, *op. cit.*, p. 41). La notation $a \varepsilon \varphi ! \hat{x}$ nous ramène à la manière de parler courante et à la division d'un énoncé de fait en sujet, copule et prédicat. Si les logisticiens ne recourent plus d'emblée à cette notation, comme le faisait Peano, c'est qu'elle est le résultat d'une abstraction et non la simple transcription du donné.

légitime. Il ne faudrait cependant pas oublier que seuls les faits nous sont *donnés ;* les concepts ne le sont pas, leurs rapports ne le sont pas davantage. C'est un axiome de la logique nouvelle que les fonctions n'apparaissent jamais que par leurs valeurs [1]), que jamais, si l'on parle en termes de faits, on n'énoncera un concept hors de l'affirmation d'un fait ou d'un groupe de faits [2]).

Les deux manières de représenter les propositions générales l'une par concepts abstraits, l'autre en termes de faits ont chacune leur raison d'être. La logistique note des concepts abstraits, quand elle veut dégager l'objet exact des propositions à objets quelconques ; elle revient à l'expression en termes de faits si elle veut vérifier tangiblement les lois de ces propositions. La notation par concepts dégage les abstractions, objet véritable des propositions générales ; la notation par modèles de faits et par préfixes nous fait en quelque sorte reparcourir, jusqu'aux constatations concrètes qu'elle évoque, le chemin de l'abstraction [3]).

1) *Principia* 2, p. 659.

2) Les propositions générales *font connaître* les concepts et leurs enchaînements, elles ne peuvent donner les concepts : seuls des faits peuvent être *donnés*. Elles ne peuvent davantage *donner* la constatation d'un lien nécessaire (ou contingent) de concepts. Elles énoncent simplement que, *si la vérification pouvait être faite dans le donné*, elle constaterait des coïncidences, des alternatives, bref une régularité qui correspond à ce que ce lien devrait produire.

Soit la proposition « quel que soit x, $\varphi! x$ équivaut à $\psi! x$ » (équivalence *toujours* valable, affirmant par suite une équivalence des deux *concepts* $\varphi! \hat{x}$ et $\psi! \hat{x}$). De par la définition de l'équivalence $\varphi! x . \psi! x$ revient à dire que $\varphi! x . \psi! x . \vee . -\varphi! x . -\psi! x$ En d'autres termes, si l'on pouvait faire la vérification on constaterait dans chaque cas soit l'existence des deux faits à la fois, soit l'inexistence des deux faits à la fois; les faits satisferaient aux deux « tables » de Bacon, table de *présence* ($\varphi! x$ et $\psi! x$ présents ensemble), table d'*absence* ($\varphi! x$ et $\psi! x$ absents ensemble).

L'affirmation $(x). \varphi! x = \psi! x$ n'énonce donc pas directement et par elle-même l'équivalence de deux concepts; elle donne seulement la prédiction des inductions qui permettraient de la poser. La traduction « en termes de faits » des propositions générales pourrait s'appeler leur traduction EN TERMES D'INDUCTION.

3) On comprendra qu'à l'inverse de la logique traditionnelle, la généralisation des concepts semble, en logistique, précéder leur abstraction. Il est bien vrai qu'*en soi* l'abstraction précède le droit à généraliser ; et c'est pourquoi les logiciens scolastiques, guidés dès l'abord par une vue philosophique des choses,

IV

Propositions concernant des prédicats indéterminés

27. Vue d'ensemble.
28-30. Structure des propositions à prédicats indéterminés.
31-32. Lois de ces propositions.
33-34. Signification de ces propositions.

27. Vue d'ensemble.

Parallèlement aux propositions qui concernent des objets indéterminés, la logique étudie celles qui concernent des prédicats indéterminés [1] : la même méthode servira pour la construction des unes et des autres ; on arrivera donc à classer les *structures*, de part et d'autre, selon les mêmes principes ; la déduction des *lois* se heurtera aux mêmes difficultés et les résoudra — pour autant qu'elles sont solubles — de façon analogue ; les propositions *porteront* de part et d'autre — et avec les mêmes restrictions — sur des éléments abstraits des faits, non sur les faits particuliers et concrets.

En premier lieu donc, les structures. Comme il existait (n° 18) des modèles de faits à 1, 2, 3 ... objets, la logistique rencontrera (n° 28) des modèles de faits à 1, 2, 3 ... prédicats. Comme elle affirmait en général, pour tout ou quelque objet, elle posera ses affirmations pour tout ou quelque prédicat. Les généralisations où n'intervient qu'un prédicat (n° 29) pourront être mises en parallèle avec les généralisations de faits à un objet (n° 19). Les éventualités à deux prédicats et davantage (n° 30) donneront lieu, comme

prennent leur point de départ dans l'abstrait. Mais *quant à nous*, le chemin sera inverse, et c'est ce chemin que suivront les logisticiens, désireux de dégager ce qui est tangible et évident pour nous.

1) Contrairement à la manière habituelle d'exposer, nous partons de propositions valant pour des *prédicats* (ou « fonctions prédicatives » quelconques); nous évitons pour l'instant d'envisager des propositions vraies pour des *propriétés* ou fonctions absolument quelconques. Par ce procédé, la distinction des « ordres » de propositions et des « types », si subtile à première vue, découle naturellement (n° 31) des méthodes qui servent à construire et à démontrer les propositions générales ; la possibilité de raisonner sur les propriétés en général, quel que soit leur ordre, ne sera examinée qu'ensuite, comme couronnement de l'exposé (nos 32 et 34).

les relations entre plusieurs objets, à diverses généralisations, les unes prédicatives (n° 30 A, analogues à celles du n° 20 A), les autres non prédicatives (n° 30 B et C, analogues à celles du 20 B et C).

Les LOIS des propositions à prédicats indéterminés nous ramèneront aux difficultés déjà rencontrées (n° 21 et 22). Ici encore, évidemment, les propositions générales se montreront irréductibles aux énoncés de faits ; elles s'étageront même en divers ordres irréductibles, de plus en plus élevés (n° 31), bien que leurs lois puissent être ramenées (n° 32) à celles des énoncés de faits.

Comme les propositions du chapitre précédent, les propositions à prédicats indéterminés auront pour OBJET PROPRE (n° 33) les éléments déterminés qu'elles mentionnent, et non les éléments indéterminés pour lesquels elles valent en général ; elles pourront se concevoir et s'écrire en faisant *abstraction* de ces éléments indéterminés ; mais les abstractions ainsi « dégagées » ne seront cependant pas « données » en dehors des propositions générales — et même en dehors des propositions de *tel ordre ;* du point de vue logistique elles ne pourront (n° 34) être isolées de ce contexte.

28. **Les divers ordres d'éventualités.** — Les propositions générales que nous abordons portent sur les éventualités où un prédicat indéterminé, quelconque ξ se trouve mentionné ; par prédicat nous n'entendrons plus seulement les prédicats d'objets mais aussi les prédicats que ces prédicats peuvent recevoir eux-mêmes, les prédicats dont à leur tour ces prédicats de prédicats peuvent être affectés et ainsi de suite.

Tout énoncé d'un fait comporte un prédicat, attribué à un ou des objets. Il est aussi obvie d'envisager l'idée : « attribuer un prédicat quelconque à tel objet a », que l'idée : « attribuer tel prédicat φ à un objet quelconque x. » Puisqu'il s'agit d'un prédicat *quelconque*, indéterminé, nous le dénommerons ξ (ou η, ζ), comme l'objet quelconque était noté x, y, z ; l'éventualité d'attribuer ce prédicat quelconque à l'objet a, aux objets a et b s'exprimera donc — notation déjà exposée au n° 18 — par $\xi\,!\,a$, $\xi\,!\,(a, b)$. Les éventualités de ce genre se conçoivent donc sans difficulté.

Mais si l'énoncé d'un fait comporte un prédicat, nous n'avons pas vu qu'il comportait un *prédicat de prédicat*. Comment les logisticiens se voient-ils amenés à introduire dans les « éventualités » cette idée nouvelle ? Un exemple pourra éclairer la question.

Soit un énoncé de fait $\varphi ! a$ (mettons : « Ceci est rouge »). Le fait $\varphi ! a$ peut être nié, introduit dans des coïncidences, des alternatives, des implications ou équivalences, bref dans toutes les propositions complexes qui se construisent en appliquant les opérations logiques à $\varphi ! a$ et à tous les faits que l'on voudra. Telles sont les propositions : $- \varphi ! a$ ($\varphi ! a$ est faux) ; $\varphi ! a \vee \varphi ! b$ ($\varphi ! a$ ou $\varphi ! b$) ; $\varphi ! a \supset \psi ! b$ ($\varphi ! a$ implique $\psi ! b$) ; chacune de ces propositions peut être interprétée comme attribuant au fait $\varphi ! a$ un *prédicat* (je dis « un prédicat », puisque aucune généralisation n'est intervenue) : les prédicats « être faux », « être vrai en alternative avec $\varphi ! b$ », « impliquer $\psi ! b$ ». Appelons f ce prédicat ; la proposition revêtira la forme $f ! (\varphi ! a)$; ou, plus simplement (en faisant porter f sur le prédicat φ) : $f ! \varphi ! a$.

Dès que je désigne par f, comme nous venons de le faire, tel « prédicat » donné de $\varphi ! a$, je retombe sur un énoncé de fait ; tous les cas particuliers, toutes les « valeurs » désignables par $f ! \varphi ! a$ seront donc de simples énoncés de fait. Mais l'idée de l'attribution d'un prédicat à φ, l'éventualité de faits de la forme $\xi ! \varphi ! a$ (attribuant un prédicat quelconque ξ à φ), cette idée, cette éventualité sont des choses nouvelles et d'un ordre nouveau, puisque, par l'adjonction d'un prédicat nouveau, superposé à φ, de nouvelles propositions générales sont rendues possibles [1]. La même

1) Tel est le sens restreint dans lequel *Principia 2* envisage des *prédicats de prédicats*. Ne peut-on concevoir d'autres prédicats de prédicats, qui donneraient lieu à des *affirmations irréductibles aux simples énoncés de faits* et pas seulement à des *éventualités* (fonctions) nouvelles ? Ne peut-on par des prédicats (adverbiaux) énoncer les qualités d'un fait, p. ex. : « Je marche *rapidement* » ? N'y a t-il pas place pour des appréciations, des prédicats concernant l'idée ou

méthode, évidemment, peut nous conduire à superposer un prédicat au prédicat de prédicat lui-même, et ainsi de suite, indéfiniment.

29. **Affirmations générales portant sur des expressions à un seul prédicat. Identification de deux objets.** — Faire une affirmation générale sur des expressions à objets quelconques, c'est dire qu'elles sont valables pour *tout* ou *quelque* objet ; faire le même genre d'affirmations sur des expressions à prédicats quelconques, consistera à les dire valables pour tout ou quelque prédicat. Appliquant à ces propositions générales la notation par *préfixes* du n° 19, nous écrirons $(\xi).\ \xi\ !\ a$ pour signifier « $\xi\ !\ a$ se vérifie *pour tout prédicat* ξ » et $(\exists\xi).\ \xi\ !\ a$ pour exprimer « $\xi\ !\ a$ se vérifie pour certains prédicats ».

Le fait représenté par $\xi\ !\ a$ peut consister en une négation, une coïncidence ou alternative, une implication, une équivalence, une expression complexe construite à l'aide des opérations logiques ; il semble donc y avoir place pour une infinie variété de propositions généralisées quant aux prédicats. La seule qui ait été étudiée à notre connaissance est celle qui énonce la validité pour tous prédicats d'une implication $\xi\ !\ a \supset \xi\ !\ b$ ou d'une équivalence $\xi\ !\ a = \xi\ !\ b$. Dans le domaine des propositions à prédicat quelconque, elle constituera le pendant de l'implication et de l'équivalence formelle, donc (n° 19) des propositions *universelles* de la logique courante, traduites par une implication ou une équivalence valable pour tous les objets.

l'expression même, p. ex : « Je crois $\varphi\ !\ a$ », $\varphi\ !\ a$ est une proposition ». « $\varphi\ !\ a$ a un sens différent de $\varphi\ !\ b$ » ? Les raisons — quelque peu hésitantes — de *Principia 2* (p. 659 suiv.) pour éliminer ce genre de jugements seront discutées plus loin ; nous nous bornons pour l'instant à exposer *Principia 2*. En toute hypothèse, comme Russell le remarque (*Principia 2*, p. 659), nous pouvons borner nos *raisonnements* aux superpositions de prédicats qui se construisent comme nous l'avons indiqué.

Quel sera le sens de l'affirmation : *quel que soit* ξ, $\xi ! a$ *et* $\xi ! b$ *s'équivalent*, proposition qui s'écrira : $(\xi). \xi ! a \equiv \xi ! b$? [1]). Dire que deux faits sont équivalents, c'est dire (n° 8) qu'ils sont vrais ensemble ou faux ensemble : notre proposition affirme donc que tout fait vrai pour a est vrai pour b, que tout fait faux pour a est faux pour b ; que donc les prédicats de a et b coïncident, que a et b peuvent, dans toute affirmation sur les faits, être TENUS POUR IDENTIQUES. L'équivalence quant à tous les prédicats *identifie* les objets a et b [2]).

Pour traduire en termes de faits la coïncidence totale ou partielle de deux concepts, la logistique notait leur implication ou leur

1) Cette proposition *équivaut (Principia* *13.11) à la proposition $(\xi). \xi ! a \supset \xi ! b.$, dont Russell fait usage pour définir l'identité de deux objets *(Principia* * 13.01). L'emploi de l'équivalence au lieu de l'implication rendra nos explications plus aisées.

2) Cette manière de formuler l'identité est bien moins insolite qu'elle ne paraît. On l'a appelée l'identité *leibnizienne ;* on peut en effet la rapprocher du principe leibnizien de l'identité des indiscernables. BURALI-FORTI *(Logica matematica,* p. XXI) la trouve citée à peu près mot pour mot dans S. THOMAS, « Quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio. » *(S. Th.*, I^a, 40. 1. 1^m).

Et cependant, n'est-il pas contradictoire de parler de *deux* objets *identiques ?* L'identité d'un objet avec lui-même ne revient elle pas à la constatation concrète que cet objet existe? N'est-ce pas un non-sens de la formuler en une proposition *universelle* et abstraite ?

Ces objections ont été développées avec beaucoup de force par Wittgenstein *(Tractatus,* 5. 53 et suiv.); Russell, un moment ébranlé par ces critiques (Préface du *Tractatus,* p. 16) a cependant maintenu sa définition de l'identité dans *Principia 2,* à bon droit, nous semble-t-il.

Mettons qu'il soit contradictoire d'énoncer « tels *deux* objets sont identiques ; il n'est pas contradictoire d'*identifier* ce qui a été provisoirement distingué. Le jugement que nous discutons déclare que la désignation des deux objets a et b est interchangeable dans tous les énoncés de faits, comme l'équivalence formelle de deux concepts les rend interchangeables dans tous ces énoncés. Nous avons ainsi un jugement universel énonçant une coïncidence universelle de *compréhensions,* comme une équivalence formelle énonce une coïncidence universelle des *extensions* de deux concepts. Et ce jugement ne fait pas double emploi avec la constatation *in concreto* d'un seul objet, pas plus que l'équivalence formelle avec la constatation *in concreto* d'un seul prédicat.

Si l'on s'étonne de voir résulter d'une généralisation une chose aussi « primitive » que l'identité de deux objets, la réponse nous viendra une fois de plus de l'antique distinction entre ce qui est antérieur *en soi* et ce qui est antérieur *quant*

équivalence quels que soient les objets considérés, — donc dans toutes leurs applications, dans toute leur *extension* ; pour traduire l'identification de deux objets, elle les dira équivalents dans toute leur *compréhension*, quant à tous les prédicats dont ils sont susceptibles.

La définition russellienne semble l'amorce de toute une logique en termes de *compréhension* visant l'identification, la distinction, la mise sur le même plan des objets [1]) et qui serait parallèle à la logique de l'extension, traduisant des rapports de concepts.

30. Affirmations générales sur des expressions à prédicats superposés.

Quand elle tombe sur des expressions à plusieurs prédicats superposés, l'affirmation générale offrira toutes les différences de «portée» signalées au n° 20. Les distinctions que nous y avons posées pour-

à nous. L'identité d'objet est antérieur en soi à toute proposition sur les objets ; mais l'*identification* d'objets que nous distinguions précédemment (par méthode ou à raison d'apparences diverses), cette identification quant à nous est postérieure aux constatations que nous faisons ou supposons faites sur ces objets.

1) Si même elle ne révélait pas des choses bien nouvelles, cette logique traiterait sans doute avec plus de facilité et d'élégance les problèmes qui trouvent mal leur place dans les théories existantes.

1° — Il y aurait moyen, semble-t-il, d'identifier, de distinguer, de comparer des *couples*, *ternes*.. d'objets par la méthode qui vient d'être appliquée à l'identification de deux objets. On appellerait identiques deux couples (a, b), (c, d) satisfaisant à la proposition $(\xi).\ \xi!\ (a, b) \supset \xi!\ (c, d)$; ne pourrait-on économiser de la sorte les immenses détours qui mènent Russell à sa logique des « couples ordinaux » *(Principia*, *55) ?

2° — Ne saurait-on, comme on y a réussi pour l'équivalence formelle, donner un sens intéressant aux propositions *particulières* de la forme $(\exists\xi).\ \xi!\ a.\ \xi!\ b$? Une telle proposition veut dire que les objets a et b ont au moins un prédicat en commun ; or tous les objets paraissent avoir des prédicats en commun, ne fût-ce que le prédicat $\varphi!\,\hat{x} \vee -\varphi!\,\hat{x}$ (avoir ou n'avoir pas la propriété φ). La proposition paraît signifier simplement que a et b sont tous deux des objets. Mais comme nous aurons l'occasion de le redire, les notions de prédicat et d'objet sont toutes relatives ; ce qui est prédicat dans un contexte peut être « objet » (n° 30 A) par rapport à des abstractions plus élevées ; ce qui est objet par rapport à certains prédicats ne le sera pas vis-à vis de prédicats d'un ordre différent. La proposition ne dit donc pas simplement que a et b sont des objets, mais qu'ils sont objets par rapport *au même ordre de prédicats*, qu'ils sont du même *type*.

Les propositions à prédicats indéterminés permettraient ainsi l'édification d'une théorie des types, par une voie analogue à celle que Chwistek a suivie (*op cit.*, p. 36 et suiv.) mais en partant d'une définition qui vise des « propriétés quelconques ».

ront nous reservir, avec cette complication qu'ici la généralisation quant aux objets peut se joindre à la généralisation quant aux prédicats. — *(A)* Si aucune notion non prédicative n'est en jeu (n° 20. *A*: voir également n°s 19 et 29), la proposition est *générale* et « *prédicative* » ; *(B)* si malgré des généralisations elle énonce une propriété (non prédicative) d'objets particuliers, (n° 20 *B*) elle sera *singulière* et *non prédicative ; (C)* la généralisation appliquée donnera lieu (n° 20 *C*) à une proposition *générale* et *non prédicative.*

A. — Des propositions *générales et prédicatives,* les unes (n° 19 et 20 *A*) énoncent des rapports comme l'implication nécessaire, rapports qui conviennent à un prédicat vis-à-vis d'un prédicat ; les autres (n° 29) énoncent des rapports comme l'identification, qui conviennent à un objet vis-à-vis d'un objet.

Nous allons retrouver, en raisonnant sur des prédicats superposés, des rapports *analogues*, mais *appliqués à des éléments d'un ordre plus élevé.*

D'abord des rapports analogues à ceux d'un prédicat vis-à-vis d'un prédicat. Soit la proposition générale $(\xi, x).\ \varphi!\xi!x \supset \psi!\xi!x$. « Quels que soient le prédicat ξ et l'objet x, si un prédicat φ est appliqué à ξ, prédicat de x, le prédicat ψ sera appliqué à ce même ξ, prédicat de x ». Plus brièvement : le prédicat de prédicat φ entraîne *toujours* le prédicat de prédicat ψ. Cette proposition est analogue à l'implication formelle de deux *prédicats* : « Quel que soit l'objet x, si x a le prédicat φ, il aura le prédicat ψ ». *Mais c'est un rapport entre prédicats de prédicats.*

Soit maintenant la proposition $(x, \xi).\ \xi!\varphi!x = \xi!\psi!x$. « Quels que soient l'objet x et le prédicat de prédicat ξ, les faits $\xi!\varphi!x$ et $\xi!\psi!x$ s'équivalent ». En d'autres termes « quel que soit l'objet sur lequel portent les prédicats φ et ψ, tous les prédicats attribuables à φ le sont à ψ, et vice versa ».

Plus brièvement encore : « Les prédicats qui sont vrais de φ sont toujours également vrais de ψ. » Mais dire que tous les prédicats sont également vrais de deux choses, c'est dire (n° 29) que ces deux choses sont identiques. Nous énonçons ainsi entre des *prédicats* un rapport analogue à celui qui peut exister d'*objet à objet.*

En usant de propositions de ce genre, les prédicats de n'importe quel ordre pourront être traités, soit comme prédicats, soit comme « objets ».

La logistique paraît se perdre ici dans les nuées. Il n'en est rien : les prédicats de prédicats sont d'un usage constant dans l'interprétation logique des mathématiques, car « avoir tel *nombre* d'objets »

est un prédicat qui vise des ensembles, et un ensemble se définit par un prédicat (ou une propriété plus complexe). Les propositions générales que nous étudions sont donc nécessaires pour étendre à des abstractions comme des nombres les enchaînements logiques dont sont susceptibles des prédicats et des objets.

B. — Les généralisations sur des prédicats de prédicats ne sont pas seulement utiles pour nous transporter dans une zone d'abstraction plus haute, pour élever en quelque sorte d'un ou plusieurs degrés les rapports déjà connus de prédicats ou d'objets ; certaines d'entre elles auront pour rôle d'énoncer des rapports *plus lointains, plus distants que celui de prédicat à objet.*

Considérons — c'est l'exemple même de Russell [1]) — la proposition : « Napoléon avait toutes les qualités d'un grand général » ; dans notre terminologie : « Napoléon avait tous les prédicats d'un grand général. » La proposition vise un objet déterminé a (Napoléon) ; les prédicats de Napoléon sont laissés indéterminés : appelons-les ξ. Mais on énonce de ces prédicats la propriété suivante : si pour tout objet x, le prédicat φ (être un grand général) entraîne un prédicat ξ (si donc on a $(x).\ \varphi!\ x \supset \xi!\ x$), Napoléon possède *toujours* le prédicat ξ en question (et l'on a donc $\xi!\ a$).

La proposition est donc : $(\xi) : (x).\ \varphi!\ x \supset \xi!\ x\ .\supset.\ \xi!\ a$

Appelons f. la propriété [2]) pour ξ d'être impliqué par la proposition $(x).\ \varphi!\ x \supset \xi!\ x$. Notre proposition sera de la forme : $(\xi).\ f!\ \xi!\ a$.

Autre exemple. Soit la proposition « a appartient à tel genre de classes », p. ex. « a fait partie d'un ou plusieurs groupes de quatre éléments. » Ceci revient à dire que a possède un ou plusieurs prédicats, laissés indéterminés, mais dont nous savons qu'ils méritent un prédicat f, celui de « convenir à quatre éléments ». La proposition est de la forme $(\exists\ \xi).\ f!\ \xi!\ a$.

Nos deux propositions n'ont plus énoncé un prédicat de l'objet a, mais un prédicat f que possèdent toujours ou parfois les prédicats de l'objet a ; « avoir des prédicats qui possèdent le prédicat ξ », c'est bien une *propriété* de l'objet a ; mais ce n'est plus un *prédicat* de a. Les expressions à plusieurs prédicats superposés nous amènent donc, comme les expressions à plusieurs objets (n° 20 B), à poser des propositions *non prédicatives.*

1) *Principia 1*, p. 59, *Principia 2*, p. 56.

2) Nous admettons pour plus de simplicité que cette propriété constitue un prédicat.

C. — Des propositions non prédicatives à plusieurs objets nous nous étions élevés (n° 20, *C*) à des *propriétés* non prédicatives ; nous ferons de même à propos des expressions à plusieurs prédicats, et les propriétés prédicatives ainsi obtenues seront l'occasion de propositions générales (généralisation *progressive*, comme au n° 20, *C*).

$(\xi) . f ! \xi ! a$ signifiait « Napoléon a tous les prédicats d'un grand général » ; $(\xi) . f ! \xi ! x$ représentera l'idée d'attribuer à un x indéterminé tous les prédicats d'un grand général ; et une proposition comme $(\exists x) : (\xi) . f ! \xi ! x$. (proposition générale quant à ξ, puis quant à x) voudra dire : « Il y a des x qui ont tous les prédicats d'un grand général ».

De même pour l'autre exemple du *B* ; le genre de propositions que nous décrivons donnera accès aux énoncés sur l'idée abstraite de *nombre*, donc à l'énoncé et à la démonstration des mathématiques pures par voie logique.

Comme faisait la logique des propositions à objets indéterminés, celle des propositions à prédicats indéterminés ouvre ainsi des perspectives indéfinies sur les éléments « non prédicatifs » de la pensée [1]).

31. **Difficultés des propositions à prédicats indéterminés.** — En cherchant à étendre aux propositions à prédicats indéterminés les lois de la logique des faits, nous nous butons aux mêmes difficultés (n° 21) qu'en abordant les propositions à objets indéterminés. Une proposition d'un ordre donné ne peut se réduire par voie d'opérations logiques à une proposition d'ordre inférieur ; c'est pourquoi les opérations logiques qui lui sont appliquées deviennent irréductibles aux opérations appliquées aux propositions des ordres inférieurs ; la seule chose faisable sera, comme au n° 22, d'établir par voie de définitions arbitraires, une correspondance entre les divers ordres d'opérations.

Chaque fois donc que nous introduirons un ordre de

1) Pour une *vue d'ensemble* et une classification systématique des fonctions et propositions, voir *Principia 1*, p. 53 suiv. ; p. 169 suiv. *Principia 2*, p. 51 suiv. ; p. 162 suiv., p. XXVIII suiv. Russell explique au cours de ces mêmes passages la terminologie très complexe qu'il applique à ces diverses espèces d'éléments logiques.

généralisations nouvelles, il nous faudra poser des définitions nouvelles, analogues à celles du n° 22 ; moyennant quoi nous rencontrerons à chaque ordre nouveau des *analogues* de l'affirmation et de la négation (donc de la vérité et de l'erreur), de l'alternative et de la coïncidence, de l'implication, de l'équivalence, définies à l'origine pour les énoncés de faits [1]).

« La vérité », « l'erreur », les « opérations logiques » possèdent ainsi une infinité de sens *irréductibles* mais *analogues*. Quand nous parlons de *la* vérité, de *l'*erreur, de telle ou telle opération logique, il doit être entendu que nous sommes en présence de notions non pas *univoques* mais *analogiques* (ou comme dira Russell, *systématiquement ambiguës*) et que dans chaque application particulière il faudra considérer la vérité, l'erreur, les opérations convenant à l'ordre des expressions envisagées.

Conséquence importante de cette restriction : jamais on ne peut, si l'on veut conserver aux termes un sens univoque, énoncer une règle valable pour *toute espèce* de notions, pour toute espèce de propositions. Pour donner un sens univoque, ou plutôt des sens univoques à une affirmation pareille, il faudrait la « briser » en une infinité d'affirmations analogues, relatives chacune à un ordre donné de propositions.

Afin d'être valable pour *toutes* les notions une démonstration devrait à son tour être décomposée en une infinité de démonstrations particulières, à effectuer une à une ; la chose est irréalisable : la démonstration progressera aussi loin qu'on voudra, des énoncés de faits à des abstractions de plus en plus élevées, mais, s'il faut s'en tenir aux principes exposés, elle ne s'achèvera jamais.

1) Les propositions de *premier ordre* sont celles où il n'est pas question de prédicats en général (donc les énoncés de faits ou propositions « élémentaires » et les propositions générales quant aux objets seulement); une proposition générale quant aux prédicats sera de *second ordre;* une proposition générale quant aux prédicats de prédicats sera de *troisième ordre,* et ainsi de suite.

32. Lois des propositions à prédicats indéterminés.

Les lois des propositions à objets quelconques (n° 23) avaient un double but : étendre à ces propositions les lois du raisonnement hypothétique, faire connaître les rapports des prédicats et en général des concepts entre eux. Concernant les propositions à prédicats quelconques, la logistique aura également une double tâche : *A.* — Etendre à ces propositions les lois des énoncés de faits (les lois du raisonnement hypothétique) ; *B.* — étudier les rapports logiques, soit entre objets — ceci (n° 29) pour les propositions à prédicat simple —, soit, pour les propositions à prédicats superposés (n° 30), les rapports logiques des abstractions plus élevées et des propriétés non prédicatives.

La logistique procédera par les mêmes méthodes que pour les propositions à objets indéterminés [1]), mais les difficultés qui viennent d'être exposées nous avertissent assez du caractère complexe et délicat de ce genre de démonstrations.

A. — Il s'agira en premier lieu de faire voir que les lois du raisonnement hypothétique (lois des énoncés de faits) valent pour des propositions de n^{me} ordre. Plus généralement même, on démontrera que toute *loi logique* valable pour les propositions de n^{me} ordre l'est également pour celles de $n + 1^{me}$ ordre [2]).

B. — Viennent ensuite les lois de rapports entre objets (en particulier celles qui visent l'identification des objets) et les lois des abstractions plus élevées, mises en évidence par les propositions de 2^{d}, 3me ... n^{me} ordre.

1) Voir à titre d'exemple les démonstrations du chapitre *13 des *Principia*.

2) *Principia 2*, pp. XXXIII-XXXIX. Une loi logique se reproduit donc indéfiniment d'un ordre à l'autre ; pour mieux dire : une loi analogue est vraie de chaque ordre nouveau auquel on s'élève par le raisonnement. Et en ce sens les lois logiques seront vraies de toutes les propriétés (à partir d'un ordre donné). Mais on ne peut démontrer que toute propriété connue *a posteriori* vaille, elle aussi, dans des propositions de n'importe quel ordre. Et cette restriction, pour ne pas parler ici de ses conséquences philosophiques, n'est pas sans préparer des difficultés dans la déduction des mathématiques (*Principia 2*, pp. XLII-XLIII).

Les lois de l'identité, analogues aux lois des propositions universelles, apparaîtront indispensables pour le maniement rigoureux des *descriptions* (n° 33) dont l'étude constitue un des chapitres les plus ingénieux et les plus attachants des *Principia*.

Les lois des prédicats de prédicats, celles des notions non prédicatives seront tout aussi importantes ; avec elles c'est toute la déduction logique des mathématiques qui est en jeu. En effet, un nombre cardinal est ce qu'il y a de commun à des ensembles qui se correspondent objet à objet ; un ensemble est formé des objets qui possèdent un prédicat commun ; un nombre cardinal est donc défini par un prédicat de prédicat (et de même pour un nombre ordinal). Les nombres et les ensembles seront groupés à leur tour sous des prédicats, et ainsi de suite. On obtiendra ainsi divers genres d'ensembles et de prédicats formés les uns à l'aide des autres, appartenant donc à des ordres différents (n° 30 *A*) ; pour exprimer les rapports qui existent entre ces éléments de divers ordres, il sera nécessaire d'employer des notions non prédicatives (n° 30 *B* et *C*) [1]).

33. Les propositions générales à prédicats indéterminés portent sur des objets ou des abstractions, pris en général, et non sur les faits en particulier. — Chemin faisant, tout en détaillant la structure des diverses propositions à prédicats quelconques, nous avons montré qu'elles portaient, les unes (n° 29) sur l'identité des objets, les autres (n° 30)

1) Qu'on songe p. ex. à la classique démonstration que $7 \times 5 = 5 \times 7$: on écrira 5 rangées horizontales de 7 unités et l'on fera voir que l'ensemble d'unités contenu dans ces 5 rangées forme 7 rangées verticales de 5 unités. On a donc considéré l'ensemble de 5 ensembles (les 5 rangées de 7 unités) ; on a considéré ensuite l'ensemble de toutes les unités appartenant à cet ensemble d'ensembles ; on a reconstruit à l'aide de ces unités un nouvel ensemble de 7 ensembles, chacun de 5 unités. Tout élémentaire qu'elle soit, cette démonstration opère donc sur des ensembles d'ensembles (qui devront se définir tout au moins par des prédicats de prédicats), et elle doit faire intervenir une propriété non prédicative, celle d'appartenir à l'un des ensembles qui forment tel ensemble d'ensembles.

sur des abstractions plus ou moins élevées. Pour justifier cette interprétation, nous partions du même principe qui nous a guidés au chapitre III (n° 24) : Une proposition valable en général, pour des éléments quelconques ne nous affirme rien sur la nature de ces éléments ; elle vaut, abstraction faite de la diversité de ces éléments. On peut donc omettre la mention de ces éléments et l'énoncer sous forme abstraite et abrégée.

Une proposition à objets quelconques faisait abstraction des objets ; elle ne portait que sur les prédicats et leurs rapports ; on pouvait par suite (n° 25) l'énoncer en ne mentionnant que les prédicats et leurs rapports. Si une proposition (proposition à prédicats simples) ne mentionne que des prédicats et des objets, et si elle fait abstraction des prédicats, elle se concevra et pourra s'énoncer comme un rapport entre les *objets* [1]). Au lieu d'affirmer (n° 29) : « Tels deux objets a et b coïncident dans tous leurs prédicats », le langage courant lui-même dira, sans plus parler de prédicats : « Ces deux objets a et b peuvent être tenus pour identiques, » plus brièvement « a et b sont identiques » ; à son exemple la logistique écrira le même rapport sans plus mentionner de prédicats, sous la forme $a = b$ [2]).

Des expressions comme « $a = b$ », « a est identique à b » dissimulent donc, sous-entendent une généralisation des prédicats [3]).

1) L'abstraction reflétée par les propositions à prédicats indéterminés n'est évidemment pas, comme celle des propositions à objets indéterminés, la première abstraction, qui extrait du donné concret les propriétés abstraites ; ce sera une abstraction *réflexive*, par laquelle l'esprit, revenant sur les faits concrets, y retrouve le même objet sous toutes les propriétés possibles.

2) Il ne faut pas confondre le signe = employé seul, signe de l'identification de deux *objets*, avec le signe = suivi de Df, signe de l'identité par définition arbitraire (n° 8) entre deux signes. Dans cette dernière notation le = et le Df n'ont pas plus de sens séparé que n'en ont p. ex. les guillemets qui précèdent une expression et ceux qui la suivent. L'emploi du même signe = dans deux sens différents n'est peut-être pas très heureux, mais les deux idées sont parfaitement distinctes.

3) Des généralisations quant aux prédicats se dissimulent sous une foule d'ex-

De même pour les abstractions plus complexes fondées sur des propositions à prédicats superposés (n° 30). De ces propositions, les unes (n° 30 *A*) énoncent des rapports entre prédicats, entre prédicats de prédicats, etc.[1]). On pourra les exprimer verbalement (et les noter en logistique) en mentionnant les seuls éléments particuliers qu'elles concernent. L'expression complexe $(\xi, x).\ \xi\,!\,\varphi\,!\,x \equiv \xi\,!\,\psi\,!\,x$ reviendra à affirmer simplement : « Les prédicats φ et ψ sont identiques ». La proposition $(\xi, x).\ \varphi\,!\,\xi\,!\,x \supset \psi\,!\,\xi\,!\,x$ énoncera « Le prédicat de prédicat φ implique nécessairement le prédicat de prédicat ψ ». Les propriétés non prédicatives (n° 30 B et C) donneront lieu, elles aussi, à une expression condensée, abrégée, ne mentionnant plus les prédicats pour lesquels la proposition est valable en général.

34. Les objets et les abstractions ne sont pas donnés en dehors des faits. — Comme pour les prédicats au chapitre III nous voici donc ramenés de l'expression en termes de faits à l'expression de rapports abstraits entre les éléments des faits. Comme pour les prédicats — plus même que pour les prédicats, car la chose choque davantage nos habitudes de pensée, — il sera

pressions du langage, en particulier sous toute expression comme « l'objet qui a telles ou telles caractéristiques » (ce que Russell appelle une DESCRIPTION). Parler p. ex. de « l'inventeur de la T. S. F. » suppose deux choses : qu'il y a eu un ou des inventeurs de la T. S. F., qu'il n'y en a qu'un, donc que les inventeurs de la T. S F. *se confondent*, qu'un seul personnage *identique* a effectué cette invention.

1) Les propositions générales du n° 30 A s'énoncent ainsi comme des rapports de *compréhension* entre des prédicats, des prédicats de prédicats, etc. Nous nous sommes jusqu'ici exprimés exclusivement en termes de compréhension, parlant des prédicats, des propriétés, des concepts et non des classes, des ensembles, des collectivités, en un mot de l'*extension* qui correspond aux divers concepts.

Principia 2 (voir dans le même sens CHWISTEK, *op. cit.*, p. 40) admet avec la logique classique un parallélisme exact entre les rapports de compréhension et d'extension. De ce point de vue, auquel nous nous tenons pour le moment, les énoncés en termes de compréhension ou en termes d'extension ne sont que *deux traductions verbales* ou symboliques différentes pour une même proposition générale en termes de faits.

nécessaire de rappeler que ni les *objets*, ni les autres éléments considérés de façon abstraite, ne nous sont donnés *en dehors des faits* et sans rapport aucun avec un prédicat. Les propositions générales ne considèrent pas plus des objets sans prédicats que des prédicats sans objets ; elles envisagent simplement le prédicat dans son application à un objet quelconque, l'objet en tant que revêtu de prédicats quelconques. Pour les mêmes raisons qui conduisent finalement la logistique à parler du prédicat $\varphi\,!\,\widehat{x}$ plutôt que du prédicat φ, il semble indiqué d'écrire : « l'objet $\widehat{\xi}\,!\,a$ », le couple $\widehat{\xi}\,!\,(a, b)$, plutôt que « l'objet a », « le couple a, b » [1]).

L'intérêt de ces apparentes minuties, c'est de rappeler qu'un objet, un prédicat, un prédicat de prédicat sont toujours connus par l'abstraction appliquée aux faits — et même par diverses formes d'abstraction appliquées à diverses données de fait, et qui donnent lieu à des propriétés et à des lois logiques irréductibles les unes aux autres. Quand les logisticiens mentionnent tout court « l'objet a » sous forme absolue, leur manière de parler n'est qu'une abréviation comme celle (n° 25) qui fait désigner un prédicat par une lettre unique. Et de même, à fortiori, pour les abstractions qui se dégagent d'une proposition à prédicats superposés [2]).

(A suivre.) R. Feys.

1) On peut évidemment se dispenser de ces notations en indiquant par des indices ou par d'autres signes d'ordre de propositions où une idée est considérée. Mais les lecteurs de M. Chwistek, qui adopte ce système, se rendront compte qu'il ne suffit pas pour simplifier l'écriture.

2) Autre chose sera si l'on peut former des propositions relatives à « toutes les propriétés » d'un objet ; dans ce cas l'objet — et dans une certaine mesure les autres éléments des propositions — pourront être abstraits par rapport à *tout contexte*, considérés en soi, sous forme absolue. Et ceci nous fait voir l'enjeu philosophique de la discussion sur l'irréductibilité des divers ordres de propositions et la possibilité de les embrasser toutes sous un même système de notions, sinon univoques, du moins analogues.

X

LA DUCHESSE ALEYDE DE BRABANT

ET LE

« DE REGIMINE JUDAEORUM »

de saint Thomas d'Aquin *)

L'opuscule intitulé *De Regimine Judaeorum* est, comme beaucoup d'autres écrits de saint Thomas d'Aquin, la réponse à une lettre sollicitant son avis sur des questions douteuses [1]). L'*Excellentia* à laquelle il s'adresse n'y est point nommée. Mais depuis toujours, les éditeurs s'accordent presque unanimement à y voir la duchesse de Brabant [2]). Si aucun d'eux ne donne le nom de cette duchesse, il est certain cependant qu'il faut l'identifier

*) Lecture faite à la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique, le 5 mars 1928.

1) Je l'ai consulté dans l'édition des *Opera omnia* de Venise, où il figure au t. XVII [1593], fol. 192 v°-193 v°. On le trouvera dans l'édition de Vivès, au t. XXVII, p. 413. Une réimpression en a été donnée récemment par Jos. Mathis, *Divi Thomae Aquinatis De Regimine Principum ad regem Cypri et De Regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae* (Turin, 1924). L'introduction, d'ailleurs sans la moindre importance, n'effleure pas même la question dont on s'occupe ici. On trouvera la liste complète des éditions du traité, sauf la dernière, ainsi que la bibliographie de la plupart des ouvrages qui s'y rapportent, dans J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, p. 279, n° 669 (Berlin, 1892).

2) Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas dressé lors du procès de canonisation (1319) le mentionne déjà comme écrit *ad ducissam Brabantiae* (P. Mandonnet, *Des Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit. [Fribourg, 1910], p. 30), et les catalogues postérieurs conservent cette attribution, à l'exception de celui de Ptolémée de Lucques (avant 1327), qui le fait

avec Aleyde [1]), qui fut contemporaine de Thomas. Dès le XVIe siècle, les historiens brabançons mentionnent sa correspondance avec le célèbre docteur. Adrien Barlandus († 1539) est, à ma connaissance, le premier qui la signale; il parle d'après des renseignements que lui a fournis sans doute la tradition conservée chez les Dominicains de Louvain [2]). Jean Molanus [3]), Juste Lipse [4]), Haraeus [5]), le P. de Jonghe [6]) les lui ont empruntés sans y ajouter rien d'essentiel, et c'est d'eux qu'ils ont passé aux modernes [7]). Il peut être intéressant de rechercher pourquoi et comment Aleyde fut en rapports avec saint Thomas.

Fille du duc Hugues IV de Bourgogne, elle avait épousé, en 1253, le duc de Brabant Henri III. Il en eut quatre enfants, Henri, Jean, Godefroid et Marie, tous encore en bas âge lorsqu'il mourut le 28 février 1261 [8]).

s'adresser *ad comitissam Flandriae*. On doit, sans doute, expliquer cette inadvertance par le fait que la Flandre était plus connue en Italie que le duché de Brabant.

1) Bien qu'Aleydis se rende en français par Alix, j'emploie la forme Aleyde, pour me conformer à l'usage admis par les historiens du Brabant.

2) AD. BARLANDUS, *Chronica Brabantiae*, c. 48, dans FEYERABEND, *Annales sive historiae rerum belgicarum*, t. II, p. 12 (Francfort, 1580).

3) J. MOLANUS, *Historiae Lovaniensium libri XIV*, édit. P. de Ram, p. 248 (Bruxelles, 1861).

4) JUSTE LIPSE, *Lovanium, id est oppidi et academiae ejus descriptio, libri tres*, p. 86 (Anvers, 1610).

5) F. HARAEUS, *Annales ducum seu principum Brabantiae totiusque Belgii*, t. I, p. 271 (Anvers, 1623).

6) B. DE JONGHE, *Belgium Dominicanum*, p. 131 (Bruxelles, 1719).

7) Je ne vois guère à citer parmi eux que de Reiffenberg, Depping, H.-J. Koenen et A. Wauters. Le premier, dans son mémoire intitulé : *De l'état politique des Juifs aux Pays-Bas, principalement pendant le Moyen Age* (ARCHIVES POUR SERVIR A L'HISTOIRE CIVILE ET LITTÉRAIRE DES PAYS-BAS, t. IV [1829], p. 17), a traduit la partie du *De regimine Judaeorum* qui se rapporte spécialement aux Juifs, et c'est dans cette traduction que G.-B. DEPPING, *Les Juifs dans le Moyen Age*, p. 140 (Paris, 1844), semble avoir connu le texte de saint Thomas. KOENEN, *Geschiedenis der Joden in Nederland*, pp. 65 et suiv. (Utrecht, 1843), s'en réfère également à de Reiffenberg, dont il reproduit en néerlandais la traduction française. Wauters effleure la question, sans y apporter rien de neuf, dans son travail sur *Jean Ier et le Brabant sous le règne de ce prince*, p. 19 (Bruxelles, 1862).

8) Henri renonça le 25 mai 1267 à ses droits à la succession du Brabant en faveur de son frère Jean, qui fut le fameux duc Jean Ier. Godefroid porta le titre de sire d'Arschot. Marie épousa le roi de France Philippe III le 21 août 1274.

Il appartenait à leur mère d'exercer tout ensemble leur tutelle et la régence du duché.

Le testament que Henri III avait fait dresser deux jours avant sa mort, le 26 février 1261, imposait à sa veuve des mesures dont l'exécution était malaisée. Le duc stipulait qu'il ne serait plus levé d'impositions sur ses sujets hormis les cas de guerre défensive, de convocation au service de l'empereur son suzerain, de mariage de ses enfants ou d'adoubement de ses fils. Il ordonnait d'expulser de sa terre jusqu'au dernier les Juifs et les Cahorsins, à moins qu'ils ne se résignassent à « négocier comme les autres marchands », c'est-à-dire à renoncer à la pratique de l'usure. Il disposait, pour le repos de son âme, de sommes très considérables : 2,000 livres annuellement sur les revenus ducaux pour le redressement de ses « injustices », et 4,000 livres pour payer le voyage en Terre Sainte des chevaliers qui accompliraient son vœu de croisade ; il restituait aux églises les dîmes novales qu'il s'était appropriées, affectait tous ses biens meubles au payement de ses dettes et chargeait enfin ses exécuteurs testamentaires d'indemniser les victimes des usurpations qu'il s'était permises dans les « gâtines », les « warets » et les communaux du duché [1]). Par un acte daté du même jour, il

1) Miraeus, *Opera diplomatica*, t. I, p. 207. Pour les autres éditions, cf. Wauters, *Table chronologique*, t. V, p. 243. Comme on le voit par l'analyse donnée ci-dessus, le testament contient à la fois des stipulations d'ordre privé et d'ordre public. Il est utile de reproduire ces dernières dans le texte original : « ... disposuimus in hunc modum quod ex nunc in posterum homines terrae Brabantiae communiter per judicium et sententiam tractabuntur et quod sint sine talia, exactione et precaria, ita quod nihil ab eis capiemus vel capi procurabimus, nisi in expeditionibus cum exercitu ad terrae nostrae defensionem, vel juris nostri conservationem aut injuriarum amotionem, vel in servitium imperatorum romanorum sive regum Alemanniae, sive cum filium aut filiam nuptui tradiderimus, aut cum filium cingulo cinxerimus militari... Item expellantur Judaei et Cawarsini de terra Brabantiae et extirpentur penitus, ita quod nullus remaneat in eadem nisi tantummodo qui ut alii mercatores negotiari voluerint et esse sine praestatione et usura ». Il ne faut attacher aucune signification politique à la décision de traiter les Brabançons suivant jugement et sentence. C'est un *pium votum* qui va de soi et n'a qu'une importance de style. Au testament de Henri III se rat-

léguait en outre à sa fille Marie 10,000 livres de Louvain à lever en dix ans sur la forêt de Soignes et gratifiait ses serviteurs privés (*famuli et garciones*) de 1,000 livres de la dite monnaie [1]).

Ces stipulations témoignent hautement, sans doute, de la piété et de la générosité de Henri III. Mais elles plaçaient Aleyde devant une situation bien difficile, en l'obligeant à des dépenses extraordinaires au moment même où elle prenait en mains le gouvernement du duché. Et le plus grave, c'est que les dernières volontés de Henri n'affectaient pas seulement son patrimoine. En abolissant la taille arbitraire dans le Brabant et en ordonnant l'expulsion des Juifs et des Cahorsins, elles entraînaient encore des conséquences financières de grande portée. Elles interdisaient, en effet, à la duchesse de parer à la diminution de ses revenus en imposant ses sujets et en continuant à percevoir les droits auxquels les usuriers qu'il allait falloir bouter dehors étaient astreints à l'égard du prince. Et pourtant le besoin d'argent était pressant. La régence d'Aleyde débutait mal [2]). Deux parents de son mari, Henri, landgrave de Thuringe, et Henri de Louvain, sire de Herstal et de Gaesbeek, lui contestaient le droit de l'exercer. Si le premier était trop jeune et d'ailleurs trop éloigné pour pouvoir être dangereux, le second prenait une attitude tellement menaçante que la duchesse dut faire appel contre lui à ses cousins,

tachent divers actes restituant les dîmes novales à des églises. Ils portent tous la date du 26 février. Voy. MIRAEUS, *Opera diplomatica*, t. III, p. 120, et add. A. WAUTERS, *Henri III duc de Brabant*. (BULLET. ACAD., 2e série, t. XXXIX [1875], p. 203).

1) Acte inséré dans un vidimus d'Aleyde donné le samedi avant les Cendres, c'est-à-dire le 5 mars 1261. A. WAUTERS, *Henri III duc de Brabant*. (LOC. CIT., p. 205). Cf. *Messager des Sciences historiques*, 1882, p. 34. Les prétendues difficultés chronologiques que la date de cet acte soulève d'après WAUTERS, *Table chronologique*, t. VII, p. 925, n'existent pas. Le mercredi des Cendres ne tombait pas en 1261 le 5 février, comme il le dit, mais le 9 mars.

2) « Unde et Brabantia multa mala sustinuit et perturbationes pro tutela terre ». *Annales Parchenses. Mon. Germ. Hist. Script.*, t. XVI, p. 607.

l'évêque élu de Liége Henri de Gueldre, et le frère de celui-ci, Otton [1]).

Sans doute il eût été facile de se tirer d'embarras en ne réalisant pas ou en ne réalisant que plus tard les intentions de Henri III. La politiqne pouvait conseiller semblable expédient, mais les sentiments et la conscience d'Aleyde lui permettaient-ils d'y songer ? Il semble bien qu'elle ait éprouvé pour son mari une affection profonde et qu'elle ait fidèlement conservé son souvenir [2]). Et à cela s'ajoutait la crainte de compromettre le repos éternel du défunt en violant les dispositions prises par lui pour le salut de son âme. La piété s'alliait ainsi à l'amour conjugal pour éveiller les scrupules de la duchesse et elle s'y alliait d'autant plus étroitement qu'à la piété bien connue de Henri III répondait, si elle ne la surpassait encore, celle de sa femme. Chez elle comme chez Henri, la ferveur religieuse s'affirmait par la dévotion envers les moines mendiants qui, dans la fraîcheur et l'énergie de la jeunesse, exerçaient alors sur la foi une action si intense.

1) A. Wauters, *Le Duc Jean Ier*, p. 19, a donné un récit malheureusement très confus et passablement inexact de la régence d'Aleyde. L'aversion générale des historiens de son temps à l'égard des princes féodaux le fait soupçonner Aleyde, sans la moindre raison, d'avoir aggravé par son luxe la situation financière et politique du duché.

2) Les termes de la donation faite par Aleyde, le 2 avril 1263, d'un bâtiment construit par elle à côté du couvent des Dominicains de Louvain au prieur et aux frères de cette maison, en donnent un témoignage caractéristique. Le rédacteur de l'acte n'eût certainement pas employé le langage dont il l'a revêtu, s'il n'avait su qu'il correspondait aux sentiments de la duchesse. Les motifs qu'il lui prête pour justifier son désir de se réserver l'usage de ce bâtiment sa vie durant, afin d'y être rapprochée de Henri III, qui était enterré dans l'église des Dominicains, méritent d'être reproduits : « In qua (domo) pro tempore vacaremus nobis et absconderemus nos a tumultuosis curis et occupationibus mundi hujus, visitaremus quoque interdum tumbam illius et sepulcrum, quem sicut viventem super omnem in Deo dileximus creaturam, sic eum in nostra memoria jugiter bajulamus mortuum et defunctum ». Miraeus, *Opera diplomatica*, t. I, p. 426. On sait qu'Aleyde, morte le 23 octobre 1273, fut enterrée dans le même tombeau que son mari. Sur ce tombeau, chargé des statues gisantes des deux époux et qui semble avoir été une œuvre très remarquable, voyez de Ram, *Recherches sur les sépultures des ducs de Brabant*, p. 20 (Nouveaux mémoires de l'Académie, t. XIX [1845]), qui en reproduit un dessin du xviiie siècle.

Les Dominicains, établis à Louvain en 1228, avaient reçu du duc, en 1258, une terre au bord de la Dyle, pour y construire leur couvent et leur église [1]), et c'est encore à la munificence du même prince qu'ils devaient les beaux vitraux qui ornaient ce monument [2]). A l'heure de la mort, il leur avait donné un suprême témoignage de vénération, en choisissant deux d'entre eux pour ses premiers exécuteurs testamentaires [3]) et en désignant leur temple comme lieu de sa sépulture. Aleyde leur conserva la même faveur et la même confiance. En 1263, elle faisait bâtir sur un fonds appartenant aux frères-prêcheurs et joignant leur église, une maison dont elle leur abandonnait la propriété, tout en s'en réservant l'usage sa vie durant pour s'y retirer de temps en temps loin du monde et s'y rapprocher de la tombe de son époux [4]). Quelques années plus tard, elle fondait à Auderghem près de Bruxelles, dans l'endroit qui a conservé le nom de *'s Hertoginnedael* ou *Val Duchesse*, un couvent de Dominicaines auquel elle légua son cœur [5]). C'est à juste titre, on le voit, que les Dominicains de Louvain lui donnèrent, dans l'inscription qu'ils firent peindre après sa mort, en 1273, sur la muraille à laquelle s'adossait le tombeau où elle dormait à côté de son mari, le titre de « Ordinis totius Prædicatorum benigna amatrix » [6]). Cet éloge, elle eût pu le partager d'ailleurs avec bien d'autres grands personnages de son temps. On pourrait, en effet, comparer avec l'ascendant que les Jésuites exer-

1) Miraeus, *Opera diplomatica*, t. I, p. 426. B. De Jonghe, *Belgium Dominicanum*, p. 128, rapporte que dès 1226, Henri Ier leur aurait cédé la basse-cour de son château de Louvain. En tout cas, ils semblent bien n'avoir pas eu de résidence stable dans la ville avant le règne de Henri III, qu'ils considérèrent comme le fondateur de leur couvent.

2) Juste Lipse, *Lovanium*, p. 86; Miraeus, *Op. dipl.*, t. I, p. 426.

3) Miraeus, *Op. dipl.*, t. I, p. 207.

4) Voyez plus haut, p. 197, n. 2.

5) De Jonghe, *Belgium Dominicanum*, p. 357.

6) Miraeus, *Op. dipl.*, t. I, p. 207. Ajoutons que saint Thomas, dans le *De Regimine Judaeorum* (Loc. cit., p. 192), relève la « devotam dilectionem quam habetis ad fratres nostri ordinis ». Une anecdote rapportée par un autre Domi-

cèrent dans l'entourage intime des princes au XVIIe siècle, celui qui y appartint au XIIIe aux Franciscains et aux Dominicains.

Quoi de plus naturel, dès lors, que de supposer que la duchesse, au milieu des embarras où la jetait le testament de son mari, ait eu recours au conseil de ces frères-prêcheurs, dont elle admirait la science et la religion ? Si elle n'hésita pas à accomplir les dispositions de Henri III portant sur les revenus du domaine ducal [1]), était-elle tenue d'exécuter de même les clauses politiques qui lui étaient prescrites ? Pouvait-elle, en face des compétiteurs qui se dressaient devant elle et l'obligeaient à faire face à de lourdes dépenses militaires, renoncer à imposer ses sujets, sauf dans les quatre cas prévus par le duc ? Devait-elle, en expulsant les Juifs et les Cahorsins, se priver des ressources qu'ils eusseut pu lui fournir ? Ne fallait-il pas interpréter un testament qui entraînait des conséquences trop désastreuses pour que son auteur ait pu les prévoir ? Lui-même, au surplus, n'avait-il pas stipulé que Juifs et Cahorsins pouvaient demeurer en Brabant à condition de s'y conduire comme les autres marchands ? Que fallait-il entendre par là ? Quel régime leur appliquer s'ils restaient ? Enfin, dans le pressant besoin d'argent où l'on se trouvait, n'était-il pas légitime de chercher à approvisionner le trésor en vendant au plus offrant les charges des baillis, ou en astreignant leurs titulaires à des avances de fonds ?

nicain, Thomas de Cantimpré, dans son fameux *Bonum Universale de apibus*, l. II, c. 43, montre que son auteur devait vivre dans la familiarité de la duchesse. Il tenait d'elle le récit d'une prophétie que lui avait faite le médecin de son père, le duc de Bourgogne, sur le sort des enfants qui naîtraient de son mariage. En revanche, Aleyde traita sans ménagements les anciennes abbayes bénédictines. Le 18 octobre 1261, l'évêque de Cambrai ordonnait à l'abbé d'Affligem de lancer contre elle l'excommunication si elle ne retirait pas dans la huitaine les gardiens qu'elle avait placés dans les biens du monastère de Forest. J.-F. WILLEMS, *Les Gestes des ducs de Brabant*, t. I, p. 660. Add. *Messager des Sciences et des Arts de la Belgique*, t. IV, p. 410. Pour un conflit analogue qu'elle eut avec l'abbaye de Gembloux, voir MOLANUS, *Histoire de Louvain*, éd. de Ram, p. 808.

1) Voyez plus haut, p. 196, n. 1.

Aux doutes que leur soumit la duchesse, les Dominicains de Louvain ne pouvaient mieux répondre qu'en lui proposant de consulter le docteur qui jetait alors tant d'éclat sur leur ordre, et que quelques-uns d'entre eux avaient eu peut-être l'occasion de rencontrer lors de son séjour à Cologne auprès d'Albert le Grand (1248-1252) [1]). Quoi qu'il en soit, ils s'offrirent certainement à lui écrire de sa part. On ne peut guère douter que ce ne soit l'un d'eux qui ait rédigé la lettre qu'Aleyde lui adressa [2]). De cette lettre, nous avons perdu le texte. Mais il est aisé d'en reconstituer le contenu d'après la réponse de saint Thomas. Quant à la date de cette correspondance, elle doit être de très peu postérieure à la mort de Henri III. On ne se trompera guère sans doute en attribuant au printemps de 1261 et les demandes d'Aleyde et la rédaction du *De Regimine Judaeorum* qu'elles ont provoquée [3]).

1) La tradition conservée chez les Dominicains de Louvain voulait que saint Thomas eût visité leur monastère pendant son séjour à Cologne. On y montrait encore du temps de Molanus (*op. cit.*, p. 248) un vieux pupitre devant lequel il aurait psalmodié l'Évangile au jubé de leur église. Cf. N. VERNULAEUS, *Academia Lovaniensis*, p. 240 (Louvain, 1627), et E. VAN EVEN, *Louvain dans le passé et dans le présent*, p. 37 (Louvain, 1895). B. De Jonghe (*op. cit.*, p. 131) rapporte en outre, en la réfutant, l'histoire d'une seconde visite de Thomas, qui, en 1276, en compagnie d'Albert le Grand, aurait consacré divers autels du couvent. Il donne, en effet, le texte d'un acte daté du 13 septembre 1276, par lequel Albert accorde des indulgences à ceux qui visiteront ces autels, mais il fait observer avec raison qu'en 1276 saint Thomas était mort depuis deux ans. Juste Lipse, qui a accueilli la même anecdote dans son *Lovanium* (LOC. CIT.), rédigé comme on sait très hâtivement (F. VAN DER HAEGHEN, *Bibliographie lipsienne*, t. II, p. 79 [Gand, 1886]), n'en a pas remarqué l'impossibilité.

2) BARLANDUS, *loc. cit.*, et après lui MOLANUS (*op. cit.*, p. 248) et JUSTE LIPSE (*op. cit.*, p. 86) rapportent qu'Aleyde écrivit souvent à saint Thomas pour lui demander des conseils de conduite et des moyens de faire son salut. Il paraît probable que ce n'est là qu'une tradition sans fondement. Le texte du *De Regimine Judaeorum* ne fait aucune allusion à des rapports épistolaires antérieurs entre son auteur et la duchesse, et rien ne nous autorise à croire qu'il en ait existé ultérieurement. Comme il arrive si fréquemment, on aura généralisé un fait unique. On a vu plus haut que les souvenirs transmis à leurs successeurs par les Dominicains louvanistes du XIIIe siècle s'étaient embellis avec le temps. Et l'on ne peut douter que ces souvenirs aient été la source de ce que Barlandus et ses successeurs nous disent de la correspondance d'Aleyde avec le « docteur angélique ».

3) DEPPING, *op. cit.*, p. 140, qui n'a pas eu l'occasion d'étudier les circon-

Disons tout de suite que le titre traditionnel de cet opuscule est assez inexact. Strictement déterminé par les questions qu'il s'attache à résoudre, il constitue en réalité une consultation sur divers points de gouvernement. Le régime à appliquer aux Juifs n'en occupe qu'une partie. Mais comme c'est la partie du début, les éditeurs lui ont emprunté la suscription, qu'ils ont donnée à l'ensemble de ce petit traité [1])

La lettre d'Aleyde sollicitait l'avis de saint Thomas sur huit difficultés présentées dans l'ordre suivant : 1° était-il permis de lever des impositions sur les Juifs ; 2° pouvait-on appliquer une peine pécuniaire à un Juif n'ayant d'autre fortune que le produit de prêts usuraires ; 3° était-il licite de recevoir d'un Juif un don volontaire ; 4° au cas où un Juif restituait une somme plus considérable que ce qui lui était réclamé par les Chrétiens, que fallait-il faire du surplus ; 5° convenait-il de vendre les charges des baillis et des autres officiers ducaux, ou de les astreindre, lors de leur nomination, au versement d'avances qu'ils récupéreraient sur les revenus de leurs fonctions ; 6° était-il permis

stances qui ont provoqué la rédaction du *De Regimine Judaeorum*, croit, au contraire, et naturellement sans donner aucune preuve de son opinion, qu'Aleyde, en dépit du testament de son mari, « toléra les Juifs sous les restrictions habituelles, c'est-à-dire en levant sur eux des tributs énormes et en confisquant leurs biens sous divers prétextes ». Il ajoute, sans s'apercevoir qu'il se met en contradiction avec le contenu du *De Regimine*, qu'elle eut pourtant quelques scrupules, « peut-être après les réclamations des chrétiens mêmes, lésés dans leurs intérêts par les confiscations de capitaux israélites. Pour mettre sa conscience à l'abri, elle consulta Thomas d'Aquin ». Ce commentaire fournit un exemple curieux d'interprétation erronée sous l'influence d'une idée préconçue. — Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden*, p. 669, se borne à placer la composition du *De Regimine* entre le commencement de la régence d'Aleyde et la mort de Thomas, c'est-à-dire entre le 28 février 1261 et le 7 mars 1274.

1) Quelques-uns des catalogues des œuvres de saint Thomas donnent le titre plus exact de *Determinatio quorumdam casuum* ou *quarumdam quaestionum* (Mandonnet, *op. cit.*, pp. 62, 94). Harabus, *op. cit.*, p. 271, parle du *De Regimine Judaeorum sed verius de bono regimine principis in universum*, confondant sans doute la lettre à Aleyde avec le *De Regimine principum* que saint Thomas écrivit pour l'éducation d'un roi de Chypre (Hugues II ou Hugues III) de la maison de Lusignan. Cf. J. Zeiller, *L'Idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, p. 6 (Paris, 1910).

de soumettre les Chrétiens à l'impôt ; 7° que fallait-il faire des sommes injustement extorquées par les officiers ducaux, que ces sommes fussent ou non remises à la duchesse ; 8° enfin, était-il bon d'astreindre les Juifs au port d'insignes qui permettraient de les distinguer des Chrétiens ?

On remarque en parcourant ces questions qu'Aleyde était résolue à ne pas expulser les Juifs, mais qu'elle se proposait de prendre des mesures pour les obliger, ainsi que le voulait son époux, à s'abstenir dans l'avenir de la pratique de l'usure. Elle pensait aussi à leur faire rendre gorge et à les placer sous la surveillance du public en leur imposant un costume facilement reconnaissable. Mais elle se réservait, d'autre part, d'en tirer de l'argent. Quant à l'abolition de la taille, il semble bien qu'elle ne comptait s'y résoudre qu'au cas où l'interdiction de Henri III serait confirmée par celle de Thomas. Enfin, elle soumettait à celui-ci son projet d'améliorer, par la vente des offices, la situation financière au milieu de laquelle elle se débattait. Au moment où elle écrivit, elle avait donc déjà envisagé un plan de conduite. Elle n'attendait pour l'appliquer que l'approbation du grand docteur. Il est d'ailleurs assez étrange que ses scrupules n'aient pas été jusqu'à lui dévoiler les dispositions testamentaires de son mari. Son silence sur ce point permet de croire que les nécessités politiques avaient fini par l'emporter chez elle sur la piété conjugale.

Saint Thomas répondit par courrier aux demandes de la duchesse, non sans lui laisser entendre qu'absorbé par les soucis de l'enseignement, il ne disposait guère du temps nécessaire pour une consultation détaillée. Et, en effet, le *De Regimine Judaeorum* trahit certaine précipitation. C'est l'œuvre d'un homme surchargé, allant au plus court et au plus simple. Après quelques lignes de politesse, il reprend dans l'ordre où elles lui sont présentées les questions de sa correspondante et formule son avis sur chacune d'elles. Sa concision est si grande qu'il ne serait guère possible d'analyser le *De Regimine Judaeorum* sans en reproduire le

contenu. Au surplus, ce serait chose assez inutile. Les idées de saint Thomas en matière de gouvernement politique et en ce qui concerne la conduite à tenir envers les Juifs sont trop suffisamment connues pour qu'il faille y insister ici. Je me bornerai donc à rapporter brièvement ses réponses dans la suite que leur a imposée la lettre d'Aleyde : 1° Il est permis de lever des impositions sur les Juifs, à condition de le faire avec modération et de telle sorte que le montant n'en dépasse pas celui auquel ils ont été astreints dans le passé. 2° On peut appliquer au Juif, n'ayant d'autre fortune que le produit de ses prêts usuraires une peine pécuniaire, mais cette peine doit servir à désintéresser les victimes de l'usure. 3° Il est licite de recevoir d'un Juif un don volontaire, mais ici encore ce don ne devra servir qu'à un remboursement ou, à défaut de réclamant, il sera affecté à une œuvre pie. 4° Au cas où un Juif restitue une somme plus considérable que ce qui lui est réclamé par les Chrétiens, il faut en disposer comme ci-dessus. 5° La vente ou l'engagère des offices soulève un problème embarrassant [1]) : si l'officier nommé présente les qualités requises pour bien administrer le peuple, on ne voit pas pourquoi il serait interdit de lui vendre sa charge. D'autre part, cependant, vendre les offices, c'est commettre une injustice envers les pauvres, qui seront mis dans l'impossibilité de disputer aux riches les fonctions publiques. En somme, le mieux est de n'appeler à celles-ci que les plus dignes, sans distinction de fortune. Quant à l'achat des offices, il doit être banni comme usuraire, mais il est permis d'accepter un prêt (gratuit) d'un officier en fonction. 6° Les Chrétiens peuvent être soumis à l'impôt, pourvu que le produit n'en soit pas employé à satisfaire le luxe du prince. 7° Les sommes extorquées par les officiers ducaux doivent en tous cas être restituées. 8° Il est néces-

1) Pour l'interprétation du passage, cf. P. Viollet, *Histoire des Institutions politiques et administratives de la France*, t. II, p. 272.

saire d'imposer aux Juifs des marques distinctives qui les fassent reconnaître au milieu des Chrétiens.

On peut croire que ces réponses trompèrent l'attente de la duchesse. Si elle avait espéré que Thomas approuverait les moyens qu'elle se proposait d'appliquer en vue d'augmenter ses ressources, elle était loin de compte. La consultation qu'elle avait sollicitée lui refusait formellement de s'approprier les biens des Juifs et de conserver par devers elle le produit des extorsions de ses officiers. Moins catégorique quant à la vente des charges, elle ne laissait pas pourtant de la déconseiller. Tout ce qu'elle concédait, c'était la perception coutumière des taxes levées sur les Juifs, le droit d'édicter l'impôt pour le bien du peuple et celui d'emprunter gratuitement de l'argent aux baillis et à leurs auxiliaires. Mais c'étaient là pratiques anciennes et qui ne permettaient guère d'alimenter le trésor de ressources nouvelles. Sur un point seulement, la lettre de Thomas était de nature à calmer les scrupules d'Aleyde quant au testament de Henri III. Puisqu'elle reconnaissait la légitimité de l'impôt en cas de nécessité publique, elle dut lui paraître un motif suffisant de ne pas renoncer à tailler ses sujets.

Nous sommes malheureusement trop mal renseignés pour savoir dans quelle mesure elle conforma sa conduite aux instructions qu'elle avait sollicitées. Nous ne savons rien de son administration financière, ni des errements qu'elle suivit dans la nomination de ses officiers [1]). Quant aux Juifs, une charte de son fils Jean Ier qui, le 29 juin 1267, permit à la ville de Louvain de *statuere et tenere Judeos et Cawersinos in omni eodemque statu quo apud Bruxellam*

1) Il est permis de croire que la réprobation par Thomas et son école de l'impôt arbitraire a contribué à faire substituer à celui-ci l'impôt consenti par les contribuables. Le remplacement du premier, c'est-à-dire de la taille proprement dite, par le second, c'est-à-dire par l'aide ou la *bede*, a sans doute des causes d'ordre politique et économique. Mais les causes morales n'ont-elles pas aussi joué leur rôle ?

tenentur, nous autorise à conjecturer qu'elle les avait peut-être expulsés de la première de ces villes, sa résidence habituelle [1]).

En dépit de cette insuffisance, les quelques pages que l'on vient de lire n'en apportent pas moins une modeste contribution à l'histoire et à la chronologie d'un traité de saint Thomas, et à la connaissance des rapports que le célèbre docteur entretint avec les princes de son temps.

H. Pirenne.

1) J.-F. Willems, *Les gestes des ducs de Brabant*, t. I, p. 665. Il est possible aussi que la charte de Jean fasse seulement allusion à un régime spécial imposé aux Juifs de Louvain. Dans ce cas, ce régime leur aurait sans doute interdit de prêter de l'argent et c'est pour cela que les bourgeois en auraient réclamé l'abolition. De toute manière, il paraît probable que la lettre de saint Thomas fit prendre à la duchesse des mesures qui, si elles n'affectèrent par tous les Juifs du duché, portèrent au moins sur ceux de Louvain. Il peut être utile de faire observer ici que les Juifs ne semblent avoir été fort nombreux en Brabant ni au XIIIe siècle ni plus tard. Le plus ancien renseignement que l'on possède sur leur présence dans le duché est une anecdote de Césaire de Heisterbach qui, dans son *Dialogus Miraculorum*, l. II, c. 25, parle de la conversion d'une jeune Juive de Louvain qu'un chapelain du duc aurait fait entrer, malgré son père, au monastère du Parc-des-Dames. Sur la date de cette conversion, qui doit être placée vers 1219, voyez H. Vander Linden, *Bullet. Acad.*, Classe des lettres, 1923, p. 253, n. 6. Après cela, on n'a plus d'indications antérieures au testament de Henri III et au *De Regimine*.

XI

MONSEIGNEUR DEPLOIGE

Le conflit de la morale et de la sociologie [1])

En même temps qu'il pourvoyait avec sagesse à la direction de l'Institut, Monseigneur Deploige ne négligeait pas le travail scientifique. Son principal ouvrage remonte à cette période. Il est intitulé : Le *Conflit de la morale et de la sociologie.* Il a paru en 1911, et quatre éditions en sont épuisées. Le défunt préparait la cinquième, lorsque la mort l'a surpris. Le *Conflit de la morale et de la sociologie* est un ouvrage d'histoire, de critique et de doctrine. Il a coûté sept années de recherches. Il contient une somme d'informations au-dessus de l'ordinaire. Aucun détail intéressant le sujet n'a été ignoré. Peu de livres s'appuient sur une érudition aussi vaste. Aussi bien, la question était d'importance et méritait un examen approfondi.

Le *Conflit de la morale et de la sociologie* assigne une méthode à la science du droit naturel et définit le concours que cette science attend de la sociologie.

Toutefois, il faut se mettre d'accord sur l'objectif de la sociologie. Vise-t-elle à faire de la société un absolu, un être antérieur et supérieur aux individus, une fin suprême par rapport à laquelle les hommes seraient des moyens et aux exigences de laquelle ils auraient à se conformer, alors elle n'est que de la mauvaise métaphysique, et Deploige la répudie sans pitié. Entre la sociologie ainsi conçue et la morale, il y a un conflit irréductible : la première est une tentative d'exproprier la seconde.

Dégagée des métaphysiques positivistes et relativistes où Comte et Spencer d'abord, Simmel, Durkheim, Levy-Bruhl, Duguit, ensuite, ont voulu l'enfermer, la sociologie, loin d'être en opposition avec la morale, en devient l'utile auxiliaire. Bornée à ses

1) Extrait de l'éloge académique, prononcé le 17 janvier 1928.

Monseigneur S. DEPLOIGE

limites propres et débarrassée de tout postulat, elle restreint ses ambitions, elle se contente d'envisager les manières collectives de penser, de sentir et d'agir, les institutions, comme des phénomènes naturels. Elle les observe et les compare ; elle veut, si possible, en surprendre les origines et fixer les grandes lignes de leur évolution. Elle se livre à une besogne dont la légitimité n'est pas contestable. Bien plus, ajoute Mgr Deploige, elle se livre à une besogne indispensable aux yeux même du moraliste.

Qu'on nous permette d'examiner cette idée qui est le point central de l'ouvrage.

L'homme a une destinée à remplir. La morale théorique analysant la nature humaine y discerne des tendances et des facultés multiples. Tendances et facultés nous ont été données, apparemment pour en tirer parti. Rappelons-nous la parabole évangélique. Nous devons faire fructifier nos talents. Mais tendances et facultés, poursuivant chacune leur objet sans frein ni mesure, se heurtent, se nuisent, et se détruisent. Un développement simultané de toutes nos puissances n'est possible qu'à la condition d'établir entre elles un ordre hiérarchique. La morale théorique nous indique cet ordre : la destinée humaine est l'épanouissement intégral de la personnalité sous la direction de l'intelligence et de la volonté qui sont nos facultés maîtresses.

Pour atteindre cette destinée, l'homme a besoin de l'assistance de ses semblables. Isolé, il ne peut rien. Il puise dans les relations sociales les trésors qu'il s'assimilera et qui enrichiront sa nature. Or les relations sociales se prêtent à des arrangements divers et variables. L'histoire et l'ethnographie nous présentent la même institution sous les modalités les plus différentes et les plus contradictoires. Un des objets du droit naturel est de faire un choix parmi ces modalités et de nous porter aux réalisations qui s'accordent le mieux avec notre fin ou qui, tout au moins, n'y sont pas un obstacle. Comment faire parmi les formes de mariage et de famille, d'organisation politique et d'organisation économique, un choix raisonné, si au préalable une observation méthodique ne nous a pas instruits des avantages et des inconvénients de chacune ? Tel est, dans la pensée de Mgr Deploige, le premier apport de la sociologie à la construction du droit naturel.

Et voici le second. Quand on s'est prononcé soit d'une manière absolue, soit avec des réserves de temps et d'espace, sur la meilleure constitution de la famille, de la propriété, ou de l'Etat, se pose un problème technique. Comment modifier, par exemple, un régime matrimonial ou familial que l'on juge inacceptable ?

L'homme a sans conteste le pouvoir de modifier les institutions. Cependant le passé pèse sur le présent comme une charge dont on ne se débarrasse pas aisément. Le pouvoir que l'homme a de modifier les institutions n'est pas illimité. Son exercice heureux dépend de circonstances que seule l'expérience est capable de révéler. Il en est d'ailleurs ainsi dans tous les domaines d'activité. L'architecte peut modifier l'assise et le faîte d'un monument, le sculpteur peut marteler et façonner le marbre, mais l'un doit respecter les règles de l'équilibre et l'autre, les propriétés de la matière. Sinon, ils risquent d'atteindre un effet opposé à celui qu'ils cherchaient. On n'agit sur le milieu physique qu'à la condition de le connaître et de se soumettre à ses lois. De même l'homme, malgré le libre arbitre et sans dommage pour le libre arbitre, reste toujours plus ou moins le parasite du milieu social et il ne parvient à le dominer qu'à la condition d'en saisir les lois et jusqu'à un certain point de leur obéir. La sociologie éclaire le réformateur sur le déterminisme de l'action.

La sociologie intervient à deux moments différents dans l'édification du droit naturel, et c'est pourquoi Mgr Deploige avait coutume de réserver le nom de philosophie sociale à cette partie de la morale appliquée qui, traitant de la conduite collective, doit unir les enseignements de la morale théorique sur la fin de l'homme et les enseignements de la sociologie sur les états que peuvent revêtir et les changements que peuvent subir les institutions. Il y a dans la philosophie sociale une part légitime et même nécessaire de sociologie.

Mgr Deploige combattait vivement le droit naturel abstrait des Rousseau, des Kant, des Cousin, des Jouffroy, des Caro qui de la considération de l'homme isolé, de l'homme en soi, prétendaient tirer non seulement le code des règles de la vie individuelle, mais encore celui des règles de la vie collective. L'homme vit dans une société et entretient avec elle des rapports. C'est vanité que de vouloir dire avec tout le détail nécessaire ce que sont et doivent être ces rapports, si des deux termes de la relation il y en a un qui, de parti pris ou autrement, n'a pas été envisagé.

Saint Thomas n'a jamais versé dans cette erreur et, les yeux sur la *Somme théologique,* avec un luxe de citations auquel nous ne sommes pas accoutumés, Mgr Deploige montre que le docteur angélique édifiant la *scientia moralis* y fait entrer à titre de matériaux les constatations de la psychologie individuelle et de la psychologie collective, les données fournies par l'étude des mœurs et des institutions, voire même les résultats auxquels conduit l'analyse des

sociétés animales. Cette thèse, Mgr Deploige l'a prouvée avec une surabondance d'arguments qui ne permettront plus de la révoquer en doute.

Il y a trente-cinq ans environ, l'Ecole de Louvain à ses débuts avait rendu à la philosophie médiévale un très grand service en la montrant capable de s'assimiler tout ce qu'il y a de viable dans la psychologie physiologique. Cette école, en 1911, avec l'ouvrage de Mgr Deploige, a rendu au thomisme, sur un autre terrain, un service analogue et non moins grand : elle a retrouvé dans un examen approfondi des écrits de saint Thomas une morale assez large pour s'incorporer toutes les recherches de la sociologie et de la science des mœurs. C'est ce qu'un critique très averti a fort bien remarqué :

« La pensée catholique, aujourd'hui, écrit M. Georges Goyau, a définitivement cessé de se laisser entraîner à la remorque de philosophies qui lui étaient étrangères et, si l'on ose dire, hétérogènes. Nous en avons un précieux témoignage dans le livre capital que vient de publier Mgr Deploige sous ce titre : Le *Conflit de la Morale et de la Sociologie*. C'est là, dans l'effort de l'école de Louvain, une étape nouvelle : ce qu'elle a réalisé dans le domaine de la psychologie, elle le réalise aujourd'hui, dans le domaine de la morale. Ici encore, la pensée catholique, s'assimilant avec une complaisance plus exacte les données précises du thomisme, et pénétrant avec une subtilité plus empressée les intentions mêmes de saint Thomas, déserte définitivement les positions dans lesquelles se cantonnait l'éclectisme spiritualiste ; et sans artifice, elle prend, en face de cette nouvelle *science des mœurs*, par laquelle certains philosophes de l'actuelle Sorbonne prétendaient remplacer l'ancienne morale théorique, une position toute personnelle, vraiment originale, sincèrement indépendante » [1]).

Ce jugement restera. Il assigne à l'*opus magnum* de Mgr Deploige la place exacte qui lui revient dans l'exploration du thomisme et dans le mouvement de la philosophie catholique.

* * *

D'autres travaux scientifiques encore devraient retenir notre attention. Ils sont dispersés dans les nombreuses revues auxquelles le défunt collaborait : dans la *Revue néo-scolastique*, dans la *Revue*

1) *Le thomisme et la nouvelle science des mœurs*, dans « Autour du Catholicisme social », 5e série. Paris, 1912.

sociale catholique, dans la *Revue catholique de droit,* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* dans les comptes rendus des semaines sociales de France, dans la *Revue des Jeunes,* dans les *Lettres,* dans le *Correspondant.*

Quelques-uns de ces travaux sur le droit de propriété, sur la constitution de la famille, sur le prêt à intérêt, sur le féminisme, sur l'idée de responsabilité, sur la crise de l'autorité, sur l'organisation de la société internationale, mériteraient d'être réunis en volume. Ce volume ne formerait pas un traité complet de droit naturel et de philosophie sociale, mais il illustrerait par des exemples nombreux et choisis la méthode que l'auteur entendait pratiquer dans l'enseignement de cette discipline. Car tous ces travaux sont des leçons qui ont été professées oralement avant d'être rédigées et imprimées.

Ils sont de véritables modèles d'études thomistes. Deploige connaissait à fond les sources. Il avait lu et relu à bien des reprises, la plume à la main, y glanant des extraits par centaines, toutes les parties de l'œuvre de saint Thomas, qui se rapportent aux questions morales et sociales. A la solidité doctrinale, ces études ajoutent le charme d'une langue sobre et toujours correcte. Le style en est vigoureux et personnel. Il est relevé par des tours de phrases heureux, par des expressions mâles qui viennent à point frapper l'esprit et soutenir l'attention. Cependant la qualité maîtresse de l'écrivain, c'est la clarté. Deploige tamise les idées. Il rejette impitoyablement tout ce qui est obscur, équivoque ou douteux. Il enseigne. Il est éducateur. Ce n'est pas le trouble et le scepticisme qu'il veut faire lever dans les esprits, son but est d'y semer la graine de quelques vérités fortes et de quelques principes fermes.

Il y parvient dans ses livres et dans son enseignement.

M. Defourny.

L'activité scientifique

Dans son ensemble, l'activite scientifique de Mgr Deploige s'oriente naturellement vers les problèmes qui, pendant toute sa carrière, font l'objet de son enseignement.

Il est professeur de droit naturel et de philosophie sociale, disciple fidèle de saint Thomas et du Cardinal Mercier.

Droit naturel et philosophie sociale, sous cet intitulé, adopté pour respecter un usage qu'il ne jugeait pas sans reproche, c'est la morale spéciale qu'il cultive, avec les études de philosophie sociale et juridique qu'elle comporte.

Dans la conception thomiste, la morale, philosophie de l'action humaine comme telle, doctrine de l'agir raisonnable dans son orientation vers la fin suprême de l'homme, comporte deux parties bien tranchées. La Somme théologique les expose dans les deux sections de la 2ª Pars, si nettement distinctes que d'aucuns considèrent les disciplines dont elles traitent comme presque indépendantes. Elles s'unissent cependant étroitement. Dans l'une, s'appuyant sur une expérience sommaire et sur les réflexions patiemment mûries de la métaphysique et de la psychologie, le philosophie pose les fondements derniers de l'ordre humain : Dieu, cause première, crée l'homme et lui donne nécessairement une fin qui ne peut être que Lui-même. L'homme intelligent, appelé à une vie immortelle après son existence terrestre, tend au bien absolu, qui ne se trouve réalisé qu'en Dieu ; il aspire à s'unir à son principe, à le posséder par une connaissance aussi profonde que le permet sa nature propre. Il y trouvera, tout à la fois, sa perfection, son bonheur suprême et le moyen de rendre à Celui par qui, et donc pour qui il est, hommage et gloire.

Œuvre de l'Intelligence et de la Puissance infinies, l'homme ne peut manquer d'être ce qu'il doit être pour que, en agissant selon les exigences raisonnablement harmonisées de sa nature, il atteigne un jour, et pour jamais, ce terme bienheureux dont Dieu lui a donné la soif.

Elément subsistant, mais imparfait, de l'univers créé qui, tout entier, est nécessairement ordonné à l'unique fin de Dieu, l'homme, sans pouvoir négliger de se conduire librement à sa perfection personnelle, doit veiller aussi, sous peine d'ailleurs de manquer sa propre destinée, à occuper sa place, à jouer, au sein de l'ordre universel, le rôle dont il est capable.

Chacun de nos actes réfléchis, s'il respecte et fait éclater en nous et dans le monde l'ordre un, conçu par Dieu et manifesté à notre raison par la considération de la nature telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, réalise, avec une perfection qui peut s'accroître sans cesse, la conformité de notre pensée et de notre vouloir à la raison et à la volonté divines.

Sois donc un homme, conclut le philosophe, un homme véritablement raisonnable, à ta place, dans l'univers créé, et tu seras, quelque jour, élevé à l'état de perfection que tu ne peux t'empêcher de vouloir posséder.

Tout ceci vaut pour l'homme, pour tout homme, de tout temps et de tout lieu, car Dieu est un, immuable, et l'homme est, par défi-

nition, la créature animale raisonnable. C'est donc la morale « générale ».

On dira peut-être que c'est de la métaphysique, de la psychologie ; oui. Mais, c'est bien de la morale si c'est en vue de l'agir, pour se conduire, que l'on utilise tous ces matériaux des autres disciplines philosophiques. En tout cas, toute morale sera fausse, si elle méconnaît cette métaphysique ; elle sera branlante, si elle l'ignore.

L'agir est particulier, tout acte est concret, unique si on l'envisage, comme il convient, dans l'ensemble de ses circonstances. La morale, pour l'atteindre dans sa réalité, pour l'ordonner, ne peut se contenter de dissertations générales.

En dernière analyse, il faudra même que l'individu, l'agent moral en vienne, pour chaque action qu'il entend poser humainement, à formuler un jugement sur la valeur qu'elle présente *hic et nunc*. Ce sera l'œuvre de la conscience prudente.

Mais le philosophe, sans pouvoir descendre à cette précision dernière, peut cependant, pour s'éclairer et instruire les autres, formuler des jugements plus généraux qui devront s'adapter à la réalité concrète avec toute la souplesse voulue, quand viendra l'heure de l'agir.

C'est l'objet de la seconde partie de la morale, la morale spéciale.

Puisqu'il faut agir selon les exigences de la nature humaine, puisqu'il faut travailler à l'épanouissement parfait de notre personne et de tout l'univers, il est indispensable, d'abord, de reconnaître les tendances naturelles de la création et l'ordre harmonieux qu'il faut y respecter : deux recherches qui pourront s'appuyer encore sur une observation assez superficielle ; mais il faut, ensuite, apprendre, à propos de chaque mode d'agir qui nous sollicite, quelle est son efficacité à maintenir, développer ou, au contraire, entraver, ruiner l'ordre du monde. Ceci n'est connu que par l'expérience attentive de la vie individuelle et sociale. L'étude morale suppose, de ce point de vue, de vastes connaissances politiques, économiques, psychologiques, voire même biologiques, et requiert, en outre, un jugement pratique très sûr qui, utilisant les conclusions des sciences particulières, les confronte avec les exigences de l'ordre pour orienter enfin l'action dans les voies les plus favorables à l'obtention de la fin.

C'est l'œuvre propre du moraliste. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Mgr Deploige, suivant en cela saint Thomas dans plus d'un

texte, appeler ces recherches particulières « la morale », sans plus[1]).

On comprend aisément alors à quel point celui qui enseigne la morale ainsi entendue, qui, dans ses travaux, l'envisage toujours particulièrement sous cet aspect, se trouve dans une position aisée et solide pour renverser les critiques de ceux qui reprochent à la morale de négliger l'étude du fait social, de formuler des règles en ne les basant que sur une métaphysique abstraite. La morale, au contraire, dans cette partie qui est *propriissime* morale, utilise à ce point la politique qu'on peut trouver difficile de l'en distinguer et l'on fait, tout ensemble, de la morale et de la philosophie sociale.

Ce serait méconnaître cependant la forte synthèse morale du thomisme que de prétendre en exclure toute conclusion de psychologie métaphysique et de métaphysique pure. C'est pour avoir refusé ces concours indispensables que les sociologues, notamment, se trouvent dans l'impossibilité de découvrir le but auquel ils orienteront leur art moral, ou de fixer le critère qui permet de juger la valeur morale des moyens dont on nous propose l'usage. Si donc les études particulières de Mgr Deploige font rarement appel à la métaphysique, elles la présupposent toutes et il affirme souvent cette dépendance comme nécessaire, sans jamais développer cependant les considérations de la morale générale[2]).

L'édification de la morale scientifique, vraiment digne du philosophe, suppose, nous l'avons dit, une connaissance très vaste de la réalité humaine, individuelle et sociale. L'établissement de chaque règle particulière devra se faire par une expérimentation patiente. Aristote et saint Thomas décourageraient ici bien des ardeurs par leurs exigences[3]).

1) L'objet de la science morale et sociale est précisément, d'après saint Thomas, de dégager de l'enchevêtrement des contingences variables le lien constant entre les pratiques suivies et les résultats obtenus. *(Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, p. 255). « Quae pertinent ad scientiam moralem maxime cognoscuntur per experientiam » (S. Thomas, *Ethic.*, I, 3).

2) Voir notamment *Conflit de la Morale et de la Sociologie*, chap. VII, 3. — *Le Problème des Fins*. — *S. Thomas et la Famille*. I. *Mariage et Union libre* et *in fine*. — *L'idée de responsabilité dans la Sociologie contemporaine*, pp. 18 et sv.

3) « Oportet illum qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, id est de exterioribus et justis, de operibus virtutum et universaliter de omnibus civilibus sicut sunt leges et ordines politicarum, et si qua alia sunt hujusmodi » (S. Thomas, *Ethic.*, I, 4).

Fort heureusement, chacun ne doit pas se livrer au travail complet d'élaboration ou de vérification des règles morales. Nous pouvons recueillir le fruit de l'expérience de nos prédécesseurs, nous recevons ainsi de la tradition un ensemble de règles dont le bien fondé a été reconnu par les moralistes et par l'ensemble des hommes prudents.

Nous pouvons même nous rallier à une systématisation particulière qui nous paraît à la fois satisfaisante pour l'esprit et conforme à l'expérience commune. C'est ainsi que Mgr Deploige est thomiste. Il adhère à cette philosophie du docteur angélique parce qu'il reconnaît la valeur de sa méthode, parce qu'il constate la sûreté de son jugement moral [1]). Il est thomiste parce que, mieux qu'aucune autre, la synthèse de l'Aquinate présente un tout cohérent et solide.

Ayant ainsi adopté son Maître, il le sert fidèlement. Il veut convaincre auditeurs et lecteurs du bien fondé de sa doctrine, il veut en montrer toute la richesse et la fécondité. Presque tous ses travaux exposent et scrutent les solutions thomistes sur un point particulier, — la propriété et la famille, surtout — ou bien encore jugent une théorie adverse à la lumière des principes de saint Thomas.

Pour être fidèle à la conception que se faisait de la restauration du thomisme le futur Cardinal Mercier, Simon Deploige devait prendre soin de confronter les disciplines anciennes avec les recherches de la science contemporaine, avec les courants d'idées qui prévalent aujourd'hui.

Les questions de morale thomiste qu'il expose sont donc celles qui présentent le plus d'intérêt actuel. Les doctrines qu'il juge ce sont celles qui menacent d'entraîner notre génération.

La morale est pratique, elle ne peut se contenter de spéculer ; elle vise l'agir, elle doit conquérir l'influence pour mener efficacement au bien, elle se hâte de renverser l'erreur qui, dans le domaine des mœurs, est immédiatement malfaisante. Plus la morale est particulière, plus son influence sur l'ordre social est immédiate. On voit que l'enjeu de la lutte est grave, on touche du doigt l'importance d'une victoire.

Aisément l'exposé prend donc un ton de polémique. Etablir la

1) Sur les motifs de l'adhésion aux doctrines de saint Thomas par les disciples de l'Ecole de Louvain, voir J. Leclercq, *Droit naturel*, t. I, pp. 39 et sv.

valeur du thomisme, c'est saper les erreurs libérales, socialistes, sociologiques dont notre société se laisse pénétrer.

Ainsi le professeur rejoint l'homme d'action. Le savant ira vers le monde réel, il entrera en contact avec la société, non plus pour y puiser des moyens de vérification de sa doctrine — sa conviction est faite, — mais pour communiquer aux autres la ferme résolution qu'il a prise de modeler, autant qu'il le pourra, les hommes et la société d'après les principes et les règles de la morale thomiste.

Quelles sont, parmi toutes les conceptions de la philosophie morale et sociale, celles qui retiennent le plus son attention, qu'il met en relief avec le plus d'insistance ?

Les questions de méthode l'intéressent beaucoup. Dans son ouvrage principal, *Le Conflit de la morale et de la sociologie,* il a exposé, de façon détaillée, la méthode de la morale spéciale dont nous venons d'indiquer les fondements ; c'est de là que, tout naturellement, sort sa réponse aux attaques formulées par l'école de Durkheim. Dans ses autres publications, il rappelle souvent que les solutions morales doivent être fournies par la raison : « C'est à la raison qu'ici comme ailleurs saint Thomas commence par demander la solution du problème moral ».

« Ne vous bornez pas à invoquer, écrit saint Thomas, que l'union libre ou la fornication est condamnable parce qu'elle donnerait du scandale. Une personne impressionnable peut se scandaliser devant un spectacle innocent ».

« Ne vous contentez pas non plus de prétendre, ajoute-t-il, que l'union libre ou la fornication offenserait Dieu. Dieu ne se trouve offensé que si nous agissons contre notre bien ».

« En quoi notre bien consiste, voilà ce que le moraliste doit avant tout déterminer » [1]).

Mais la raison qui nous dirige, doit savoir où nous mener. Il faut donc qu'elle découvre, dans l'étude de la réalité, la fin des êtres. Les dispositions maîtresses de la pensée divine sont révélées à la raison « par la nature même de notre être, par ses besoins essentiels, par ses inclinations profondes. Si la raison reconnaît et admet les fins à quoi l'être tend déjà spontanément et de toutes ses énergies, elle sera dans la rectitude : *Ratio recta,* dira d'elle saint Thomas. On pourra, sans arrière-pensée, lui faire crédit. Aidée de l'expérience et de la science, elle n'aura plus désormais qu'à résoudre le problème, délicat encore il est vrai, des moyens... ».

1) *Saint Thomas et la Famille. Annales,* p. 707.

« Devenue consciente du but, la raison cherchera les conditions dans lesquelles il convient que l'homme, pour son compte, le réalise. Prétendre organiser le foyer humain en dehors de ces conditions, serait aller contre la droite raison, contre le bien de l'homme, contre ce que saint Thomas appelle : la loi naturelle » [1]).

Pour découvrir les tendances naturelles de l'espèce humaine, le moraliste pourra même s'inspirer de ce qu'il constate dans le règne animal. L'instinct des bêtes s'harmonise nécessairement à la fin pour laquelle elles sont faites. Or, en partie, l'homme partage la destinée des animaux ; en ce sens que la nutrition et la reproduction, par exemple, ont la même fin prochaine dans tous les corps vivants. Les conditions imposées par l'instinct animal comme indispensables ou utiles à la réalisation de cette fin devront donc être respectées par l'homme.

C'est avec une certaine coquetterie, semble-t-il, que Mgr Deploige relève chez saint Thomas ce souci d'observer la nature même animale pour éclairer les problèmes moraux. Les adversaires contemporains de nos doctrines traditionnelles se croient les premiers à procéder de la sorte, ils accusent leurs devanciers de n'avoir pas de l'univers une vue assez scientifique.

Cette prévention prouve tout simplement qu'ils ignorent l'histoire de la pensée et condamnent trop vite les grands réalistes qu'étaient les ancêtres de notre morale.

Qu'on n'aille pas croire, pourtant, à voir la complaisance avec laquelle les règles de l'accouplement plus ou moins stable des animaux sont détaillées par saint Thomas et reproduites par son commentateur [2]), que l'homme n'ait pas d'autre moyen de se guider que l'obéissance à ses instincts ou l'imitation des animaux. La fin de l'union conjugale humaine est, dans sa totalité, bien au-dessus

1) *Ibid.*, pp. 708, 709.

2) « Sous l'apparente diversité des régimes (d'accouplement des animaux) saint Thomas vient de découvrir le jeu constant d'une loi unique. Qu'elle soit momentanée ou qu'elle tienne quelques semaines, la durée de l'union est toujours déterminée par une fin identique : la perpétuation de la race. Partout où les sexes se rejoignent pour procréer, leurs rapports sont organisés en vue de défendre les effectifs de l'espèce contre la mort qui sans cesse en éclaircit les rangs » *(Saint Thomas et la Famille*, p. 711 ; voir également p. 719).

« Ici encore saint Thomas a dégagé des données en apparence contradictoires de la sociologie animale, une loi générale : la polygamie se retrouve partout où le mâle n'intervient que pour féconder la femelle ; la monogamie apparaît dès qu'il coopère à l'éducation des petits » *(Ibid.*, p. 726).

Voir encore *Conflit de la Morale et de la Sociologie*, 3e éd., p. 323.

de la prolongation animale de l'espèce : elle comporte la formation vertueuse des enfants et même le progrès moral des époux, avec la production de tous les biens utiles à ces objets [1]).

La morale, si elle doit universellement obéir aux exigences de la raison et satisfaire les tendances naturelles de l'homme, ne se trouve pas, pour autant, fixée en toutes ses prescriptions sans admettre aucune variation. Bien au contraire.

La diversité des règles morales adoptées par les hommes est de toute évidence. Elle s'explique par l'influence des passions qui ne sont pas toujours également réglées par la raison ; par les différents degrés de développement que peut atteindre la raison humaine ; par la diversité enfin des circonstances [2]).

Les variations qui proviennent du dérèglement des passions donnent naissance à des préceptes faux et condamnables ; celles qui résultent du degré de civilisation ne sont généralement pas imputables aux hommes ; celles enfin qui veulent adapter les règles aux circonstances du moment sont licites, voire même requises, à condition que l'adaptation se fasse raisonnablement [3]).

Quand donc la sociologie prétend étudier la réalité sociale pour y discerner les variations des circonstances, pour se rendre compte de l'efficacité des diverses méthodes, dans les milieux différents,

1) Voir *Saint Thomas et la Famille*, pp. 703, 704.

2) Voir *Conflit de la Morale et de la Sociologie*, ch. VII, 4.

3) « Considérez que l'édifice moral et juridique s'est lentement élevé au cours des siècles, qu'il s'est progressivement complété et peu à peu embelli, — et vous concevrez qu'à des époques distantes il ne saurait offrir ni un aspect absolument semblable, ni la même ordonnance intérieure ».

« Rien n'est plus fantaisiste qu'un droit naturel sorti un beau jour tout achevé du cerveau d'un philosophe » *(Saint Thomas et la Famille*, pp. 731, 732).

« La propriété privée peut se trouver en réalité diversement organisée ; sa physionomie concrète peut varier dans le temps et dans l'espace; sous l'influence du régime économique, de la législation civile, commerciale ou fiscale, le morcellement ou la concentration des biens peuvent être plus ou moins grands » *(Théorie thomiste de la propriété*, p. 25).

« Rien qu'en considérant les exigences permanentes du bien commun et quelques données élémentaires de l'expérience, la raison peut arriver ainsi à formuler certaines règles fondamentales, de portée presque universelle, et qui serviront de directives dans l'organisation des rapports entre les divers pouvoirs ».

« Mais ce seront nécessairement des règles souples. Ne doivent-elles pas s'adapter aux circonstances et se plier aux contingences ?... Leur application dans des milieux dissemblables produira naturellement des combinaisons diverses » *(La crise de l'autorité*, pp. 23, 24 ; voir encore *ibid.*, p. 16).

le moraliste, loin de la condamner, doit favoriser son développement et se servir de ses lumières [1]).

La morale que la raison établit ainsi n'est pas une construction purement théorique : elle a valeur pratique. L'expérience le prouve. Sans morale, sans bonne morale, la société ne peut manquer d'aller à sa ruine. Notamment, s'il s'agit de la famille, la disparition de la morale rendra la femme esclave de l'homme, jouet de ses caprices ; dans la société économique, elle déchaînera le *struggle for life* sans limite [2]), l'usure avec toutes les ruines qu'elle entraîne [3]), l'abandon du pauvre par le riche [4]) ; dans la société politique, elle ruinera l'autorité aux yeux des inférieurs, et livrera l'exercice du pouvoir au caprice de ses détenteurs [5]) ; enfin, dans le monde international, les traités seront violés, les injustices ne seront pas redressées par les nations qui seraient pourtant capables de le faire, les plus belles organisations resteront sans efficacité pour faire règner la vraie paix : « Une ligue ne peut tenir qu'entre nations honnêtes » [6]).

Dès lors, c'est un devoir pour les hommes de faire connaître et respecter les règles de la saine morale. Et, puisque le pouvoir dans la société civile a pour mission d'assurer le bien commun, il peut et il doit, délaissant tout libéralisme trompeur, assurer, autant qu'il le peut, le respect de toute la morale [7]).

1) « Pourquoi les non-catholiques exploreraient-ils seuls le domaine social ? Le champ est assez vaste pour que nos travailleurs y trouvent à s'occuper. Les catholiques doivent s'adonner à l'étude de la sociologie. Qu'ils aient, là comme ailleurs, l'ambition d'honorer le nom qu'ils portent » *(L'idée de responsabilité dans la sociologie contemporaine*, p. 20).

2) Voir *Emancipation des femmes*, pp. 9 et sv., 30.

3) Voir *Saint Thomas et la question juive*.

4) Voir *La théorie thomiste de la propriété*, pp. 37 et sv.

5) Voir *La crise de l'autorité*, pp. 13, 16, 43.

6) *La Société chrétienne des Nations*, p. 269. « Le maintien de l'ordre dans le monde ne résulte pas seulement de ce que les forces qui risquent d'entrer en conflit se trouvent plus ou moins équilibrées. Il ne dépend pas non plus de ce qu'il existe des arbitres offrant leurs bons offices ou des tribunaux imposant leurs sentences. Car, ce n'est exclusivement ni un problème de mécanique, ni un problème juridique. C'est essentiellement et fondamentalement un problème moral » *(Ibid.*, p 286).

7) « Il y a des pensées, des désirs, des actes que l'homme est obligé de s'interdire, des sentiments qu'il est bon d'entretenir en soi et des démarches qu'il convient d'accomplir. Destinés par notre nature même à vivre en société, nous devons respecter les conditions essentielles de toute vie sociale et les conditions propres aux diverses sociétés dont nous faisons partie ».

« Dans la vie individuelle, c'est à la raison qu'incombe avant tout la tâche de

Ceci ne va pas à dire qu'il faille se montrer intolérant pour ceux qui ne partagent pas nos convictions morales ; bien au contraire. Il faut, tout en essayant de les éclairer, respecter scrupuleusement tous leurs droits naturels, mais, prudemment les écarter des fonctions où ils pourraient mésuser de leur influence et, d'une façon générale, les empêcher de nuire, dans l'ordre spéculatif ou pratique, aux membres de la collectivité qui sont dans l'heureuse possession de la vérité [1]).

Pour sauvegarder l'ordre contre l'erreur ou la mauvaise volonté, il faut que le pouvoir soit assez fort. Dans l'ordre international, ce sont les membres mêmes de la société des nations qui doivent assurer le respect de la justice. Il leur faut donc, énergiquement et loyalement, vouloir la paix ; mais il est nécessaire, en outre, qu'ils demeurent capables de l'imposer aux pertubateurs. Le pacifisme est donc chose bonne, si l'on y voit l'horreur de la guerre injuste ou inutile, la résolution de recourir autant que possible à l'arbitrage ; mais il est mauvais s'il va, par faux humanitarisme, à désarmer la justice et à laisser sans châtiment les coupables [2]).

Parmi toutes les morales qui ont paru sur la terre, il en est une qui, à l'expérience, s'est trouvée incomparablement supérieure en dignité et en efficacité. Raisonnablement, scientifiquement, c'est donc elle, la morale de Jésus-Christ, qu'il conviendrait d'adopter,

découvrir les prescriptions de l'ordre moral et juridique. La même mission est dévolue à l'autorité dans la vie collective. Mais ni la raison, ni l'autorité ne créent la règle du juste : elles la mettent en lumière et la formulent » *(La crise de l'autorité,* p. 46).

1) Voir *Saint Thomas et la question juive*.

2) « Des pacifistes de toute religion et de toute philosophie se sont étonnés de voir Jeanne d'Arc passer, l'an dernier, casquée et cuirassée, sous le portique de Saint-Pierre ».

« Qu'ils se rassurent. Les traditions catholiques ne sont pas en péril. Ce que l'Eglise honore en Jeanne d'Arc, c'est avec ses autres vertus, l'amour de la patrie et la passion de la justice... ».

« Elle a fait la guerre parce qu'elle n'a pu obtenir la paix que « par le bout de la lance »... Coup sur coup elle offre de « faire paix ». Mais « la paix qu'il faut aux Anglais c'est qu'ils aillent en leur pays »: il faut « que la France vous rendiez et payiez ce que vous l'avez tenu ».

« Ce qui caractérise les pacifistes offusqués par la sainte guerrière, ce n'est pas l'amour de la paix ; c'est une aversion maladive pour toute sanction, que ce soit l'échafaud ou la prison, la guerre ou l'enfer ».

« Il y a pourtant et nécessairement un ordre moral et juridique qui conditionne la vie humaine et qui domine les relations entre les individus et entre les peuples. Si cet ordre est violé, la justice doit-elle rester inerte ? *(Sainte Jeanne d'Arc*, Panégyrique prononcé à Notre-Dame de Paris le 6 mai 1921, pp. 17, 18).

de promouvoir et de sanctionner [1]) ; et, puisque c'est l'Eglise catholique qui en est la gardienne, les sociétés politiques se privent elles-mêmes du vrai moyen de salut en combattant l'Eglise, en adoptant une doctrine qui soit absolument indépendante de la sienne [2]).

L'origine de toute opposition à la doctrine qui affirme l'urgente nécessité d'une morale et la valeur particulière de la morale chrétienne, Mgr Deploige la trouve dans une conception utopique de l'humanité. « La croyance à la bonté native de l'homme est l'illusion des anarchistes contemporains, comme elle fut l'utopie des révolutionnaires du XVIIIe siècle. Les lointains précurseurs du socialisme en étaient affligés déjà » [3]).

L'homme naturellement bon est la source du droit ; il ne connaît d'autre règle que celle qu'il se donne. L'Etat est la création de sa volonté. Il est aussi l'organe par quoi la volonté commune, souveraine absolue, s'exprime. L'Etat ne doit donc pas admettre une règle morale et juridique qui le domine, il ne peut tolérer à côté de soi une société qui prétende jouir d'« une autorité indépendante, tenant sa mission de plus haut que la volonté générale, possédant une sphère de compétence propre, souveraine dans son domaine. On se refuse à reconnaître l'investiture perpétuelle que l'Eglise enseignante a reçue de notre adorable Maître et Seigneur Jésus-Christ » [4]).

La société est conçue par Mgr Deploige, selon la tradition aristotélicienne et thomiste, comme indispensable à l'homme. Celui-ci peut être dit naturellement sociable. Il est donc absurde de constituer la morale et le droit en faisant abstraction de la réalité

1) « Le travail des siècles et l'effort des penseurs avaient ébauché le modèle. Jésus y met la dernière main, en précise les moindres traits. L'évolution est achevée. Désormais vivre en homme sera vivre en chrétien. La morale de Jésus devient et restera jusqu'au dernier jour le droit naturel de l'humanité illuminée par la foi et régénérée dans le sang du Golgotha ». *Saint Thomas et la Famille*, p. 736. Voir *ibid.*, p. 733. — *L'émancipation des femmes*, p. 11. — *Saint Thomas et la question juive*, p. 49. — *La société chrétienne des Nations*, p. 287. — *L'idée de responsabilité dans la sociologie contemporaine*, p. 12. — *La théorie thomiste de la propriété*, p. 43.

2) « Depuis un siècle et plus le laïcisme officiel se montre incapable d'élaborer une doctrine qui tienne. L'Etat a besoin de l'Eglise plus que l'Eglise n'a besoin de l'Etat » *(La crise de l'autorité*, p. 39).

3) *L'émancipation des femmes*, p. 13.

4) *La crise de l'autorité*, p. 38.

sociale [1]), mais il est tout aussi faux de présenter la morale comme n'atteignant l'homme qu'à raison de la société ainsi que le font les sociologues. Car la société n'est pas, selon qu'ils le prétendent, « une réalité vivante, pensante, agissante, distincte des individus ; » composée sans doute par eux mais qui, « une fois formée, devient le *substratum* de phénomènes particuliers qui ont une existence propre, indépendante de leurs répercussions individuelles » [2]).

Dans la société, les individus ne perdent pas leur action et leur personnalité propre, ils ne s'unissent même que pour atteindre mieux la fin de tous qui est celle de chacun ; l'unité sociale n'est qu'une unité d'ordre, et c'est l'*ordonnancement* raisonnable de l'activité de tous les membres à la recherche du bien commun qu'ils poursuivent qui donne à l'action sociale sa nature spécifique [3]).

Chacun gardant sa personnalité au sein de la société nécessaire à tous, il est évident que, même comme membres de l'association, les hommes, égaux en nature, se différencient en capacités naturelles comme en vertus acquises. C'est donc une grave erreur d'organiser les sociétés sans tenir compte de cette différenciation. Ainsi se trouvent condamnés par exemple, les partisans d'une émancipation inconsidérée des femmes : sous prétexte d'égalité naturelle, on ne tient pas compte « des inégalités existantes », on oublie que « les vocations doivent se régler sur les aptitudes » [4]), et l'on aboutit à la désorganisation du foyer en même temps qu'à la dégradation des malheureuses qu'on prétend protéger.

De même que les individus, les sociétés élémentaires qui se rencontrent au sein de l'Etat ont des fins et des aptitudes particulières. Il les faut respecter et utiliser en vue du bien commun [5]). Pourquoi, par exemple, enlèverait-on à la famille le soin des enfants? Elle est naturellement ordonnée à cette mission délicate. L'Etat, en assumant toutes les fonctions, finit par se rendre incapable d'en accomplir aucune de manière satisfaisante [6]).

1) « Le rationalisme a rompu avec la méthode et l'esprit du thomisme. Isolant l'homme du reste de l'univers, il en fit le centre de l'ordre moral. Sous prétexte de le grandir davantage, il l'éleva à la hauteur d'une abstraction. Un être sans famille, sans patrie, sans histoire, une entité irréelle, — l'homme — devint la source du droit » *(Saint Thomas et la famille*, p.736.Voir *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, ch. VI et VIII).

2) *L'idée de responsabilité dans la sociologie contemporaine*, p. 8.

3) *Le conflit de la morale et de la sociologie*, p. 173.

4) *L'émancipation des femmes*, p. 31.

5) *La crise de l'autorité*, pp. 22, 29, 30.

6) *Ibid.*, p. 33.

La prudence politique demande donc, comme la prudence domestique le fait dans un domaine plus limité, que la société reçoive une constitution organique et différenciée, dans laquelle nul ne pourra refuser son concours au bien commun, mais où il sera demandé à chacun ce dont il est capable, ce pour quoi il est le mieux qualifié.

Il en résulte de graves responsabilités des particuliers, et des sociétés inférieures, membres de l'état. Chacun doit répondre à l'appel de la collectivité, s'il veut satisfaire aux intentions du Créateur qui nous a faits de telle sorte que, sans la collaboration sociale, la splendeur de son ordre ne brillera pas comme il convient.

Il est peu de points sur lesquels Mgr Deploige ait attiré aussi souvent l'attention dans son enseignement, dans son action sur les jeunes gens qui l'entouraient. On trouvera cette pensée répétée quand il traite de la propriété, de la famille, de la participation au travail scientifique, de l'autorité [1]).

La propriété, n'est pas une fonction sociale, mais elle a une fonction sociale [2]) ; le vote de l'électeur n'est pas l'exercice d'un droit naturel inaliénable [3]), il faut l'organiser et l'utiliser selon les exigences sociales, pour constituer le meilleur gouvernement [4]).

A ce propos, Mgr Deploige signale comment on se trouve aujourd'hui universellement d'accord pour critiquer « les déficiences de l'organe délibérant » [5]), pour demander une réforme du Parlement.

Un remède, souvent proposé, est la représentation des intérêts. « Assurément, l'adoption de la représentation des intérêts marquerait un progrès. Ce serait d'abord, par le reniement de la conception égalitaire, une victoire au moins théorique sur l'erreur rousseauiste : on cesse de tenir la société pour une somme d'unités toutes pareilles, animées d'une seule et commune volonté ; on a égard à la qualité plus qu'au nombre ; les électeurs sont groupés par profession au lieu de voter pêle-mêle. On tend aussi — et c'est un souci louable — à faire discuter, sinon à laisser résoudre, par les spécialistes avertis, les problèmes techniques qui se posent devant le Parlement » [6]).

1) Voir *La théorie thomiste de la propriété*, p. 37. — *L'idée de responsabilité dans la sociologie contemporaine*, pp. 13, 20. — *Le règne de Jésus-Christ*. Discours prononcé à la cathédrale de Dijon, le 6 février 1921, p. 16.

2) *La théorie thomiste de la propriété*, p. 38.

3) *L'émancipation des femmes*, p. 36.

4) *La crise de l'autorité*, p. 35.

5) *La crise de l'autorité*, p. 36.

6) *Ibid.*

Pourtant, cette réforme paraît insuffisante. Trois remèdes sont proposés, qui viendraient la compléter.

D'abord, il faudrait modifier les conditions d'éligibilité. Ne pourrait-on exiger un examen prouvant la capacité des candidats, l'intelligent accomplissement de leur tâche par ceux qui sollicitent une réélection ?

Puis, il faudrait « restreindre les attributions de l'Etat et, en particulier, réduire la tâche du Parlement ».

Enfin on devrait accorder un véritable pouvoir d'organisation sociale aux corporations qui se reconstituent, aux chefs de familles à qui « il revient de discuter et de résoudre les problèmes qui concernent essentiellement la famille » comme ceux du mariage, des successions, des écoles. « Le Parlement familial doit avoir sa place à côté du Parlement professionnel » [1]).

Nous ne savons si pareille réforme est proche. Si l'on parvient à l'établir, elle pourrait avoir, sans doute, d'heureux résultats. Elle suppose, bien entendu, le maintien d'un pouvoir suprême qui harmonise les décisions particulières d'après les exigences du bien commun.

Au sein de la nation, les différents éléments doivent s'organiser pour veiller à leurs intérêts propres, sans méconnaître toutefois l'accord qui doit régner entre les classes. Ainsi, sans recourir inutilement à l'état, ce qui accroîtrait son ingérence, les différentes catégories de citoyens se créeront une situation de plus en plus prospère, et prépareront, on peut l'espérer, une réorganisation complète de la société.

C'est la réalisation de ce programme par un grand nombre — et qui va sans cesse croissant — de nos agriculteurs que saluait Mgr Deploige dans l'œuvre du Boerenbond, inspirée et conduite par Georges Helleputte, l'un de ses plus chers amis, qu'il proposait en exemple aux jeunes soucieux de se mettre au service de la chose publique [2]).

Est-il nécessaire, après l'exposé sommaire que nous venons de tracer, de signaler que la doctrine qui le plus souvent essuya les critiques de Mgr Deploige fut le libéralisme rationaliste, personnifié surtout, pour lui, en Jean Jacques-Rousseau ? Il le combat sans

1) *La crise de l'autorité*, pp. 37 et sv.
2) *Le Boerenbond.* « Revue Sociale catholique », mars, avril 1897.

merci. Il l'accuse, sans lui trouver d'excuse, d'avoir causé la plupart des maux dont souffre notre société.

Du socialisme, il comprend et approuve l'ardent désir de réformer une société que le libéralisme économique avait rendue cruelle envers les classes travailleuses. Mais, il ne pourrait admettre les remèdes utopiques du collectivisme, son idéal matérialiste, la négation pratique de la morale chrétienne qui parfois entraîne les socialistes à préférer nuire à la foi et aux mœurs plutôt que d'améliorer les institutions [1]).

Le positivisme lui apparaît comme une réaction contre les déviations de la philosophie du XVIIIe siècle, contre l'individualisme libéral, et, pour autant, il l'accueille avec sympathie. Mais la réaction est insuffisante. Volontiers, il souscrirait à la conclusion de M. Defourny au sujet de Comte : « Bien que son œuvre soit cohérente, elle n'est pas scientifique, car ses prétendues lois sont rarement la fidèle expression des faits. Par la méthode qu'il préconise, Comte est du XIXe siècle ; par la rigueur déductive de son système, il est du XVIIIe. C'est un Rousseau avec les dehors d'un Taine, moins le style. Il est un homme de transition entre le siècle de la déduction et celui de l'observation » [2]).

« En général, à leur insu, les positivistes ont opéré un redressement d'idées dans le sens du thomisme. Mais, prisonniers de leurs postulats, ils demeurent incapables de résoudre les problèmes, encore qu'ils les aient posés avec une franchise inconnue au rationalisme » [3]).

Leur méthode reste étriquée. « S'il est légitime de s'enquérir des antécédents immédiats des faits, il est vain de vouloir saboter l'intelligence. On ne peut lui interdire de pousser toujours plus loin ses investigations. De même que l'esprit méditant sur l'ordre de la

1) Commentant l'attitude des socialistes au Congrès de Zurich, en 1897, où ils avaient voté contre l'interdiction du travail de la femme dans les mines, il écrit : « La raison vraie pour laquelle les socialistes n'ont pas voulu se prononcer contre l'interdiction, même graduelle du travail industriel des femmes, c'est que ce travail désagrège la famille ; ainsi se prépare, espèrent-ils, l'avènement du collectivisme, dans lequel « la vie domestique se réduira au strict nécessaire » (Bebel, *La femme*, p. 311).

« A bas le régime capitaliste qui détruit la famille, telle est leur devise ».

« Périsse la famille, afin qu'advienne le collectivisme, voilà leur pensée secrète » *(L'émancipation des femmes*, p. 28).

Voir, de même, à propos de la politique agricole, *Le Boerenbond*, p. 15; de la propriété : *La théorie thomiste de la propriété*, pp. 25, 35, 51.

2) *La sociologie positiviste*, p. 354.

3) *Saint Thomas et la famille*, p. 737.

nature, après avoir surpris le jeu des causes prochaines, en arrive finalement à concevoir une Cause première ordonnatrice de l'Univers ; de même, en s'engageant dans l'étude du monde moral et de la vie sociale, le penseur ne s'arrête apaisé, dans sa marche vers la vérité, que lorsqu'il découvre dans l'Infinie Sagesse, dans l'Eternelle Justice, dans la Providence toute bonne, l'énigme des événements » [1]).

La sociologie, enfin, qui devrait être l'alliée naturelle des moralistes, est devenue, aux mains de l'école contemporaine, leur adversaire, à raison des faux principes *a priori,* des observations hâtives, des interprétations et des déductions inexactes, que Durkheim et son école dressent en face du thomisme dont ils ignorent d'ailleurs la vraie portée [2]).

Après avoir indiqué bien sommairement les idées principalement exposées par Mgr Deploige lui-même, il faut ajouter encore qu'au cours de sa carrière professorale, il dirigea les études de nombreux étudiants, parmi lesquels nous avons eu le bonheur d'être compté. Chacun sait que, des travaux d'élèves, une bonne part du mérite revient toujours au maître. Le proclamer est un devoir de reconnaissance. Tous ceux qui ont préparé des ouvrages, des articles, des conférences sous la bienveillante conduite de Mgr Deploige, seraient heureux de pouvoir le lui rendre, comme nous le faisons ici.

Ses recherches personnelles se poursuivaient. Il continuait à creuser les mêmes sillons. Dans *La théorie thomiste de la propriété,* l'auteur annonçait l'intention de compléter son étude [3]). C'est pourtant à la question de la famille qu'il s'est particulièrement appliqué pendant ses dernières années ; ici le travail était près de son achè-

1) *L'idée de responsabilité dans la sociologie contemporaine,* p. 18.

2) *Le conflit de la morale et de la sociologie.* Voir notamment Conclusion.

3) « Il serait intéressant d'apprécier l'actuelle organisation de la propriété à la lumière des principes thomistes et de discuter les principales mesures aujourd'hui préconisées pour l'amélioration de notre régime économique. Nous devrions pour cela étudier le fonctionnement des lois qui président à la répartition des richesses ; noter leurs effets sur la productivité du travail, sur la monopolisation ou la diffusion de la propriété ; juger de leur conformité ou de leur désaccord avec la justice ; analyser leur influence sur l'ordre social et la paix publique. Il nous faudrait ensuite passer en revue les systèmes mis en avant pour modifier notre régime légal ; soit qu'ils se bornent à réclamer des mesures législatives sur le contrat de travail ; soit qu'ils aient l'ambition d'arrêter l'expropriation des travailleurs autonomes, artisans des métiers et paysans propriétaires, ou même rendre la propriété des instruments de production aux travailleurs que l'évolution industrielle a réduits à la condition de salariés. Il resterait enfin à rechercher

vement [1]). Il serait à souhaiter que les matériaux patiemment accumulés puissent être mis à la disposition de ceux qui s'intéressent à l'étude de la doctrine thomiste en cette matière si particulièrement importante aujourd'hui.

Ce serait, nous n'en doutons pas, un heureux couronnement de l'œuvre scientifique, trop tôt interrompue, de Mgr Deploige.

PIERRE HARMIGNIE.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE ET SOCIALE DE MGR DEPLOIGE

1. Le Referendum Royal (Revue Générale, décembre 1891, pp. 942-959).

2. Le Referendum en Suisse, précédé d'une lettre sur le Referendum en Belgique, par J. Van den Heuvel, XXXVI-190 pp. Bruxelles, Société belge de Librairie, 1892. — Trad. angl., par C. P. Trevelyan, avec notes par Lilian Tomn. The Referendum in Switzerland, LXIX-334 pp. Londres, Longmans, Green et C°. Collection de « The London School of Economics and political Science » 1898.

3. Le vote obligatoire en Suisse (Revue Générale, mars 1893), 23 pp. Bruxelles, Société belge de Librairie, 1893.

4. La théorie thomiste de la propriété (Revue néo-scolastique, janvier, avril, juillet, 1895), 52 pp. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1895.

5. Le Boerenbond Belge (Revue sociale catholique, mars, avril 1897), 16 pp. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1897. — Trad. flam. par Jos. Libot. De Boerenbond, ibid., 1897.

6. Saint Thomas et la question juive (Revue néo-scolastique, novembre 1896 ; mai 1897), 51 pp. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1897. — 2e édit., 60 pp. Paris, Bloud et Barral, 1899. Collection « Science et religion ».

7. Le serment des bourgmestres (Revue catholique de droit, avril 1898).

quelle organisation réaliserait le mieux, dans le domaine agricole et dans le domaine industriel, les avantages attribués par saint Thomas au principe de la propriété privée ». *La théorie thomiste de la propriété*, pp. 36, 37.

1) « S'il plaît à Dieu, dit une note de *saint Thomas et la famille*, p. 702, nous publierons prochainement un essai documenté sur la théorie thomiste de la famille ». Le travail publié ne concerne, en effet, que la solution donnée par saint Thomas à trois problèmes relatifs à la société conjugale : le mariage et l'union libre, le divorce, la monogamie.

8. Politique catholique et politique socialiste (Revue sociale catholique, juin 1898), 16 pp. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1898.

9. Pensées d'un Evêque sur le juste salaire (Revue néo-scolastique, février 1901, pp. 55-57).

10. L'émancipation des femmes (Revue néo-scolastique, février 1902), 46 pp. Louvain, Institut supérieur de Philosophie.

11. Le premier arbitrage de la Cour de La Haye (Revue catholique de Droit, janvier 1903).

12. La Filosofia Neo-scolastica e le scienze sociali (Rivista di filiosofia néo-scolastica, Florence, 1909), 14 pp. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1909.

13. Lettres sur saint Thomas et la question suive. Droit de réponse à la « Flandre Libérale », nos des 14 et 21 mai 1910.

14. Le Conflit de la Morale et de la Sociologie, 424 pp. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1911. — 2e édit., augmentée d'une préface. Louvain, ibid., 1912. — 3e édit., augmentée d'une préface de Jacques Maritain et d'un appendice. Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1923. — 4e édit. Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1927. — (Des extraits de cet ouvrage ont paru, avant sa publication dans Revue néo-scolastique, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910 ; Revue catholique de droit, 1910 ; La préface de la 2e édit. dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, octobre 1912). — Trad. espagnole par Francisco Lombardia : El Conflicto de la moral y de la sociologia (d'après la 2e édit. française), 412 pp. Madrid, La España Moderna.

15. Préface au tome I des Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1912.

16. Préface à la traduction du Livre I de la Métaphysique d'Aristote de G. Colle. Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1912.

17. L'idée de responsabilité dans la sociologie contemporaine. Cours professé à la Semaine sociale de France Xe Session, Versailles, 1913 (Compte Rendu de la Semaine. Paris, Gabalda, 1913), 20 pp. Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1913.

18. La Société chrétienne des Nations (Conférences de la Revue des Jeunes. L'utilisation de la victoire. N° X. Paris, Revue des Jeunes, 1919).

19. Le règne de Jésus-Christ. Discours prononcé à la Cathédrale de Dijon, le 6 février 1921, pour la clôture de la Semaine sociale. 24 pp. Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1921.

20. La Notion chrétienne du pouvoir. Revue des Jeunes, 10 mars 1921, pp. 489-502.

21. Sainte Jeanne d'Arc. Panégyrique prononcé à N.-D. de Paris, le 6 mai 1921. 22 pp. Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1921.

22. Saint Thomas et la Famille. Conférence prononcée, le 21 novembre 1923, à la Semaine Thomiste de Rome (Acta Hebdomadae Thomisticae, Romae celebratae, 19-25 nov. 1923. Roma, Academia S. Thom. Aquinatis, 1924). — (Paru également dans Revue des Jeunes, 25 nov. 1923). 44 pp. Louvain, Institut sup. de Philosophie. — 2e édit. avec des notes, Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, T. V, 1925, pp. 699-738. — Trad. flam. S. Thomas en het Gezin (S. Thomas van Aquino. Bijdragen over zijn leer en zijn verheerlijking door de Kunst. Standaard Boekhandel, Brussel, Antwerpen, Leuven, 1927, pp. 77-99).

23. La crise de l'Autorité. Les rapports entre autorités. Cours professé à la Semaine sociale de France, XVIIe Session, Lyon, 1925 (Compte rendu de la Semaine, Paris, Gabalda, 1925). 46 pp. Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1925.

XII

QU'EST-CE QUE LA POÉSIE ?

Les études récemment publiées par M. l'abbé Brémond sous les titres *Poésie pure, Poésie et Prière* [1]), ont eu grand retentissement ; elles ont provoqué des échanges de vues multiples, d'ardentes polémiques ; elles ont posé à nouveau la question de l'essence de la poésie et, par contre-coup, accessoirement, la question plus générale de la nature de la connaissance esthétique. Dans les deux ouvrages précités en effet, particulièrement dans le second, Brémond traite à plusieurs reprises des deux problèmes à la fois, quoique logiquement ils se différencient et réclament, chacun séparément, une solution.

En ce qui concerne la nature de la connaissance esthétique, bornons-nous à noter ici que Brémond revendique hautement les droits de ce qu'il appelle « l'intuition », entendant par là un mode d'appréhension tout autre que la perception intellectuelle pure,

1) Paris, Grasset, 1927.

l'acte de la raison raisonnante. Reprenant une opposition que Claudel a mise en dialogue, il soutient que la connaissance esthétique relève d'*anima,* et non pas d'*animus.*

Si l'on veut simplement dire que, dans la connaissance esthétique, la raison et la sensibilité sont intimement et indissolublement associées, de telle sorte que l'artiste et le contemplateur de l'œuvre d'art conçoivent à la fois l'idée et la réalisation dans une forme déterminée, nous ne pouvons que nous déclarer d'accord, mais Brémond ne s'en tient pas là, il prétend aller plus outre dans son réquisitoire contre *animus.* Nous n'oserions garantir qu'il se dirait satisfait de la conception que nous nous faisons de l'intuition esthétique.

Laissant, pour le moment, cette question générale, nous voudrions envisager le problème plus spécial de l'essence de la poésie, et prendre occasion des ouvrages de M. Brémond pour mettre sous les yeux du public que ce genre d'études intéresse certaines données et certains éléments de solution.

Il va sans dire que nous prenons ici le mot « poésie », ainsi que le fait d'ailleurs Brémond, non dans le sens formel de versification, mais dans un sens qui trouve son application en prose aussi bien qu'en vers, et même qui déborde le domaine de la littérature pour s'étendre à d'autres arts, peinture ou musique.

*
* *

« Dès qu'elle (la poésie) paraît, écrit M. l'abbé Brémond, elle poétise, si l'on peut dire, elle divinise les éléments impurs qu'il faut bien qu'elle s'annexe : idées, images, sentiments, toutes choses prosaïques, selon moi, par définition »[1]) et, poursuivant le développement de la même pensée en un autre endroit : « La poésie ne se dispense communément, ni de définir, ni de peindre ; mais elle ne s'en tient pas là : sans cela qu'aurions-nous besoin d'elle ? Définir et peindre, cela est pour elle un moyen, non une fin, et un moyen qui, seul, forme tout. Comme la Sainte-Chapelle, la poésie est tout en fenêtres, si j'ose dire, sur l'infini, sur l'informulable. Ainsi, jusqu'à un certain point, du vitrail comparé à la mosaïque »[2]).

Même idée encore dans cet autre passage : « Est donc impur — oh ! d'une impureté non pas réelle, mais métaphysique ! — tout ce qui, dans un poème, occupe ou peut occuper immédiatement nos

1) *Poésie pure,* pp. 50, 51.
2) *Ibid.,* p. 130.

activités de surface (!)[1]), raison, imagination, sensibilité ; tout ce que le poète nous semble avoir voulu exprimer, a exprimé, en effet; tout ce que nous disons qu'il nous suggère; tout ce que l'analyse du grammairien ou du philosophe dégage de ce poème, tout ce qu'une traduction en conserve. Impur, c'est trop évident, le sujet ou le sommaire du poème ; mais aussi le sens de chaque phrase, la suite logique des idées, le progrès du récit, le détail des descriptions et jusqu'aux émotions directement excitées. Enseigner, raconter, peindre, donner le frisson ou tirer des larmes, à tout cela suffirait largement la prose, dont c'est aussi bien l'objet naturel. Impure, en un mot l'éloquence, entendant par là, non pas l'art de beaucoup parler pour ne rien dire, mais bien l'art de parler pour dire quelque chose... En sa qualité d'animal raisonnable, le poète observe d'ordinaire les règles communes de la raison, comme celles de la grammaire, non en sa qualité de poète. Réduire la poésie aux démarches de la connaissance rationnelle, du discours, c'est aller contre la nature même, c'est vouloir un cercle carré »[2]).

On serait tenté de demander : que reste-t-il donc qui ne soit impur ?

Pour Brémond, la poésie serait l'expression du moi profond, du moi « noumène » si l'on peut user ici de la terminologie kantienne, par opposition au moi « phénomène », superficiel, inconsistant, passager. Et comme Brémond ne manque jamais l'occasion d'exprimer ses préférences pour le romantisme dont il s'est fait le champion, il n'hésite pas à présenter « poésie » comme synonyme de « romantisme »[3]). On est stupéfait d'une telle identification ! Quoi, nos grands classiques auraient ignoré la poésie et n'auraient su nous livrer dans leurs œuvres qu'une image peu profonde de leur moi, tandis qu'aux romantiques appartiendrait l'honneur d'avoir libéré le moi réel et vivant des entraves d'une littérature artificielle ? D'autre part, si toute expression du moi essentiel est poétique, il faudra conclure qu'il y a « poésie » dès qu'il y a vie intense rendue par l'artiste !

Consentirons-nous à donner une aussi large extension au mot « poésie » ?

Brémond tient cependant à cette assimilation ; il y revient à

1) Ce point d'exclamation est de nous.

2) *Ibid.*, pp. 21, 22. Dans le même sens LAMARTINE, *Cours familier de littérature*. Entretien IV.

3) *Ibid.*, pp. 136 et sv.

propos de communications qu'il a reçues de divers correspondants et dont il a enrichi son livre *Poésie pure.*

Lisons par exemple ce passage :

« Telle prose n'est pas que le sens (écrit un correspondant de Brémond) ; elle est chargée d'autre chose ; au delà des mots et des activités de surface, elle éveille des prolongements ineffables de poésie pure ». Il ajoute : « Je suis bien de cet avis, et je croyais l'avoir dit expressément dans le passage du discours où je distingue, d'ailleurs trop sommairement, deux musiques dans la prose : la musique Balzac, d'Ablancourt, Bouhours ; la musique Rabelais, Rousseau, Chateaubriand ; la première « nouée » au sens immédiat qu'elle a pour objet ou de souligner ou même de compléter ; la seconde, dépassant le sens et établissant un contact profond, de toute l'âme à toute l'âme, entre l'écrivain et nous. Pour moi, Bossuet est poète, au sens le plus rigoureux du mot, et poète infiniment supérieur à Boileau. J'oppose non pas les vers à la prose — opposition qui me paraît techniquement fausse — mais uniquement la poésie au prosaïsme » [1]).

* * *

Comment on a méconnu la vraie nature de la poésie, Brémond s'attache à le montrer dans un chapitre de *Prière et Poésie.* C'est, dit-il, que les Boileau et autres critiques de l'école ratiocinante, se sont refusés à reconnaître le caractère mystérieux, non justiciable de la logique et de la pure raison, que présente la poésie. Les humanistes italiens de la Renaissance, eux, avaient clairement posé le problème de la connaissance poétique, ils l'avaient fait, estime Brémond, en passant « de l'étude exclusive des règles aux méditations métaphysiques sur le mystère même de la Poésie, fin du classicisme, premier pas vers le romantisme » [2]).

Puis ce sont les Anglais — mieux doués poétiquement que les Français, selon nombre d'esthéticiens — qui nous ont mis sur la bonne voie pour l'intelligence de la poésie. C'est Mathieu Arnold qui, dans un article consacré à Maurice de Guérin, écrit « Le privilège spécifique de la poésie est un certain pouvoir qu'elle a d'interpréter les choses. Entendez par là, non pas le pouvoir de tracer, avec du blanc sur du noir, une explication du mystère de l'Univers,

1) *Ibid.*, pp. 104, 105.
2) *Prière et Poésie*, p. 15.

mais le pouvoir de nous présenter les choses d'une telle façon que s'éveille en nous un sentiment merveilleusement riche, original, intime, des choses et de nos relations avec elles ». C'est Bradley, dans une leçon sur « la poésie pour la poésie », — ce que Brémond a traduit par les mots « Poésie pure », — de même que dans une étude où il se propose de rendre « les vues de Shelley sur la poésie » ; Bradley qui écrit : « A prendre les mots au sens large, la poésie est une interprétation de la vie, et, étant donné ce qu'est la vie, une interprétation morale, cette interprétation ne peut avoir de valeur poétique que si elle s'adresse directement à l'imagination (ou à la faculté poétique) et non pas à la raison, et cependant nous en ferions moins de cas si elle n'enrichissait pas nos connaissances, si elle ne nous conduisait pas à une compréhension plus vaste et de nous-mêmes et du monde » [1].

On retrouve dans ces passages quelque chose de l'idée première de Brémond : « l'interprétation de la vie » se rapproche fort de « l'expression du moi profond », mais il semble qu'un élément nouveau intervienne quand on nous parle « du rapport du moi avec les choses ».

* * *

Avançons encore sur ce terrain mouvant où nous invite l'abbé Brémond. Il va tenter de nous montrer qu'entre la poésie et la mystique existe une étroite affinité.

Ecoutez ce passage :

« Un exemple expliquera mieux ce que nous voulons dire et du même coup rappellera que les inspirations généreuses ont exactement le même caractère que l'inspiration poétique. Soit donc l'une des manifestations les plus communes de la mystique naturelle, le patriotisme. Je sais et je démontrerais au besoin, par des arguments solides et froids, qu'il faut aimer sa patrie ; je n'ignore pas non plus le symbolisme du drapeau. Passe un régiment sous mes fenêtres. Aussitôt il se fait en moi comme un branle-bas. Mes idées sur la patrie et le drapeau se réveillent, s'allument, s'animent, me prennent et me soulèvent tout entier. Je les suivrais s'il le faut où elles voudront. Brusque transformation à laquelle ma raison n'a certainement point de part. Ai-je réfléchi le moins du monde, trouvé des arguments inédits plus efficaces que les anciens ? Non, rien de moins raisonné, de plus irrésistible, de plus soudain » [2].

1) *Prière et Poésie*, pp. 15 à 84.
2) *Prière et Poésie*, p. 97.

L'abbé Brémond s'appuie ensuite sur le Père de Grandmaison et sur le Père Maréchal, pour montrer que l'expérience poétique est, selon l'expression du P. de Grandmaison, un de « ces états naturels, profanes, où l'on peut déchiffrer les grandes lignes, reconnaître l'image et l'ébauche des états mystiques ». « Parfois, dit le P. de Grandmaison, dans la contemplation d'une œuvre d'art, dans l'audition d'une mélodie, l'effort pour comprendre se desserre, l'âme se complaît simplement dans le beau qu'on devine, ou simplement un souvenir, une parole, un vers de Dante ou de Racine, jaillissant du fond obscur de nous-mêmes, s'impose à nous, nous « recueille » et nous pénètre. Ensuite, nous ne savons rien de plus, mais nous avons l'impression de comprendre un peu ce que jusque-là nous connaissions à peine, de savourer un fruit dont nous avions seulement rongé l'écorce [1]).

Brémond invoque Middleton Murry qui soutient que « la vraie et profonde conscience de nous-même implique la rencontre de Dieu au-dedans de nous, une prise de contact avec Dieu ». « Si la religion, écrit Murry, est la réalité fondamentale de l'âme, si la conscience que cette âme prend d'elle-même exige nécessairement quelque saisie du Dieu qui l'habite et lui donne l'être, la littérature qui n'est que la manifestation de cette âme profonde, essentiellement religieuse, se trouve inévitablement, indissolublement pénétrée de religion. Pas d'échappatoire possible. Religion et littérature sont comme deux branches qui jaillissent d'une même racine éternelle »[2]).

Sans doute Brémond a soin d'insister sur la différence radicale, de nature, qui existe entre la mystique au sens surnaturel du mot, et la mystique au sens naturel, mais il cherche à éclaircir le mysticisme naturel par le mysticisme surnaturel.

« Le caractère surnaturel de notre vie intérieure, écrit le R. P. de Guibert, *ne modifie pas nécessairement le dessin psychologique de cette vie ;* là même où il le modifie, ce n'est pas en y introduisant violemment des éléments complètement étrangers, mais bien en aidant, complétant, transformant, élevant ce qui constitue déjà notre activité psychique naturelle »[3]).

1) L. DE GRANDMAISON, *L'élan mystique* dans *La religion personnelle*, pp. 140, 141. Paris, Lecoffre et Gabalda, 1927 ; du P. MARÉCHAL, voir *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Paris, 1924.

2) *Prière et Poésie*, pp. 137, 138.

3) *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Janvier, 1920, cité par Brémond. *Prière et Poésie*, p. 87.

Plus loin il nous confie qu'il a pris la précaution de soumettre ses réflexions à un théologien éminent lequel lui a dit : « Gardez-vous bien de les supprimer », et lui a écrit ceci : « Vous avez cent fois raison de dire de la poésie qu'elle est une prière qui ne prie réellement pas ; qui mime la prière ; qui employant quelques-unes des ressources de l'âme profonde — en quoi est son excellence — donne au rabais un *ersatz* de la solution religieuse. — Bonne comme véhicule ou comme appât, pour *dérationaliser animus*, elle éveille et stimule *anima*, mais elle ne reste bonne que par la nostalgie d'une satisfaction plénière dont elle demeure radicalement incapable ; elle devient même périlleuse dans la mesure où elle se considérerait comme parfaite, indépendante, comme atteignant l'objet à la fois idéal et réel que seule la solution religieuse peut pressentir, anticiper et donner » [1]).

Et, citant le mot du profond moraliste qu'était le critique Vinet, « une vie morale trop forte est souvent un obstacle à la création poétique... on dirait que les poètes ont été envoyés... pour *dire* et non pas pour *être* », Brémond ajoute : « D'où notre attitude en face du poète ; nous ne mettons au-dessus de la poésie que la prière, mais les poètes, le plupart du moins, nous avons quelque peine à les prendre au tragique. Etrange famille disait, ou à peu près Coventry Patmore qui la connaissait bien. Ce sont comme des moitiés de saints : le sens spirituel le plus exquis et la conscience la plus lâche ». Et ailleurs : « Le poète occupe dans la hiérarchie des êtres une position singulière : à mi-chemin entre le saint et l'ânesse de Balaam » [2]).

Baudelaire ne disait-il pas, avec ce sens profond de la grande poésie qu'il avait gardé à travers ses tristes errements ; — et Brémond a soin d'épingler sa déclaration — : « c'est à la fois par la poésie et *à travers* la poésie, par et *à travers* la musique que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau ; et quand un poème exquis amène les larmes au bord des yeux, ces larmes ne sont pas la preuve d'un excès de jouissance ».

Non que la musique soit l'élément principal, encore moins unique, de la poésie ; cela, Brémond se refuse à l'accorder. Il admet que la

1) *Prière et Poésie*, p. 221. Dans les moments d'émotion profonde on se rend mieux compte de tout ce que contient de vrai cette distinction entre « anima » et « animus ». « Animus » parle, raisonne, professe, écrit, voque aux occupations quotidiennes, tandis que anima, moi sous-jacent, est tout entier à une idée, à un sentiment.

2) *Ibid.*, pp. 214, 215.

musique soit inséparable de la poésie, mais n'admet pas que l'assimilation poésie-musique nous donne la clef du mystère de l'enchantement poétique.

* * *

Expression du moi profond et des relations du moi avec les choses, affinité avec les concomitants profanes des états mystiques, analogie avec la musique, ressemblances mais aussi différences entre l'attitude poétique et l'attiude religieuse : autant de traits que nous avons pu relever à travers les développements de M. l'abbé Brémond et qui méritaient d'être notés, car, si nous n'y trouvons pas une définition complète de la poésie, nous pouvons tout au moins les retenir comme des éléments précieux de solution de l'énigme poétique.

Ils gagneront encore en valeur, lorsque nous rapprocherons les aperçus de M. l'abbé Brémond des suggestions émises par d'autres critiques et esthéticiens.

Parmi les *notes d'esthétique* qu'il insérait dans ses *Etudes et Portraits* [1]), Paul Bourget mettait en scène deux jeunes gens discutant « *Science et Poésie* », l'un plaidant pour la science, l'autre pour la poésie. En ce temps-là (1888), la science expérimentale était en pleine vogue et l'on n'avait que mépris pour l'intuition. Quel changement s'est produit !

« La poésie, disait Bourget dans ce dialogue, consiste à exprimer l'inexprimable comme inexprimable. C'est pour cela que la musique et la poésie, lorsqu'elles réussissent à fixer dans une de ses nuances cette illusion du mystère, exercent leur charme sur nous par une puissance que nous ne pouvons pas clairement définir à ceux qui ne la subissent point, — puissance qui s'adresse à une tout autre catégorie de l'esprit que la science, et c'est pour cela aussi que cette expression « la poésie de la science » ne soutient pas l'analyse »[2]).

Il y a vingt-cinq ans paraissait dans la *Revue néo-scolastique* une fine étude de M. Walgrave sur l'*émotion poétique*, dont nous avons retenu ces lignes significatives : « Le grand poète est celui qui sait se taire juste à temps. Il devine ce qui est nécessaire et suffisant pour ébranler l'activité imaginative. Le poète qui mérite ce nom transforme donc ses lecteurs en poètes. Il ne faut d'ailleurs pas s'effaroucher devant la conséquence de cette loi : celui qui lit la

1) Paris, Lemerre, 1888.
2) pp. 222, 223.

poésie doit être poète lui-même. Il en est bien ainsi. Tous ceux qui goûtent la même lecture se l'assimilent en proportion de leur capacité poétique... Le meilleur lecteur d'une poésie, c'est celui qui l'a faite, car il sait le mieux ce qu'il veut, et il sait se remettre plus parfaitement dans l'activité imaginative qui a engendré son œuvre »[1]).

* * *

Le pouvoir suggestif est justement indiqué comme essentiel à la vraie poésie ; celle-ci répugne aux contours trop précis ; elle veut, par une certaine indétermination, par un halo favorable, laisser au lecteur quelque chose à deviner, et, par cette indétermination même elle s'apparente à la musique. En cela on peut dire qu'elle est symbolique. Aussi l'école dite « symboliste », dans son ensemble et par son inspiration générale, sinon dans toutes ses réalisations — dont beaucoup pêchent par extravagance ou obscurité — a-t-elle mieux compris la nature même de l'émotion poétique que n'y a réussi l'école parnassienne ou réaliste.

« Parmi les rêves, disait Guyau, le plus beau est la poésie » et encore « le poète nous charme par l'interrogation même ». — « Là est la grande erreur des romantiques et de Victor Hugo dans ses mauvais moments ; ils ont cru que le mot qui frappe était tout, que le pittoresque était le fond même de l'art »... « Le symbolisme est un caractère essentiel de la vraie poésie. C'est par la profondeur de la pensée même et de l'émotion qu'on donne au style l'expression symbolique, c'est-à-dire qu'on lui fait suggérer plus qu'il ne dit et qu'il ne peut dire, plus que vous ne pouvez dire vous-même »[1]).

Est-ce que toutes ces indications ne procèdent pas d'une même pensée ? Ne sont-elles pas comme des essais de solution cherchée dans une même orientation ?

N'est-ce pas le même son que rend ce passage de Sully-Prudhomme, aussi justement réputé comme théoricien des beaux-arts que pour son œuvre poétique ? « Les poètes n'en ont pas moins été très probablement les premiers créateurs du vocabulaire moral. C'est leur aptitude à comparer les états moraux aux phénomènes du monde physique qui a sans doute facilité les premières désignations de ces états et par suite leurs dénominations. Dans une com-

1) Année 1902, pp. 327 et sv.

1) Guyau, *Problèmes de l'esthétique contemporaine* et *l'Art au point de vue sociologique;* A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau.* Paris, Alcan, passim.

paraison poétique, l'esprit est sollicité à saisir ce qu'il y a de commun entre le physique et le moral, à abstraire ce commun caractère, pour l'envisager à l'exclusion de tout le reste. Les poètes opèrent donc l'abstraction par la comparaison et leurs abstractions sont parfois très profondes et très subtiles. Ils ont par essence le génie du rapprochement ; seuls ils démêlent entre des objets d'ordres différents les caractères comparables que nul n'y discernait, qui n'analyse pas ne compare pas, et qui ne compare pas n'est pas poète »[1]).

Et c'est encore Sully-Prudhomme qui disait : « Tel est le principe de l'anthropomorphisme, auquel tous les hommes sont naturellement portés à soumettre la nature entière. C'est la source principale de la poésie »[2]).

Brunetière, dans une simple lettre à Pierre Loti — l'un de nos plus grands poètes en prose ! — disait excellemment : « Vous êtes toujours incomparable pour mêler, dans vos tableaux, à l'éclat des couleurs ce « clair-obscur philosophique » qu'on n'imitera jamais de vous parce qu'on ne sera jamais vous »[3]). Clair-obscur philosophique, pourrait-on trouver expression plus heureuse ?

Etudiant, dans un récent article[4]), l'œuvre de Proust qu'il n'a garde d'ailleurs de louer sans réserve, M. André Rousseaux observe que Proust est poète en tant qu'il exprime des états d'âme par des sensations qui en sont évocatrices. Par là il s'apparente à Baudelaire, à Chateaubriand, à Racine, quoique son inspiration ait revêtu des modalités toutes particulières.

Ce pouvoir d'évocation a fait de Racine — un classique — le merveilleux poète que l'on sait. Quelques mots lui suffisent pour suggérer tout un paysage, tout un décor, tout un état d'âme associé à ce paysage et à ce décor, pour ouvrir derrière les acteurs de vastes perspectives de civilisations enfouies dans le passé.

« *La réponse est dictée et même son silence* »
(Britannicus)

« *Dans une longue enfance ils l'auraient fait vieillir*
(Britannicus)

1) Sully-Prudhomme, *L'expression dans les beaux-arts.* Paris, Lemerre, p. 82.

2) *Ibid.*, p. 121.

3) *Lettres inédites à Pierre Loti* publiées avec des notes par Jacques Bompard. *Correspondant.* 25 mai 1926.

4) *Revue universelle,* 1r janvier 1928.

» *Ariane, ma sœur, de quelle ardeur blessée*
Vous mourûtes aux bords où vous fûtes laissée
(Phèdre)

» *Dans l'Orient désert quel devint mon ennui !* » 1)
(Bérénice)

Ce même pouvoir d'évocation fait de Lamartine, selon la forte expression de Barbey d'Aurevilly, « non pas un poète, mais la poésie toute pure » [2]).

René Bazin, lui-même doué d'éminentes facultés poétiques, a dit des artistes ce qui est particulièrement vrai des poètes : « Les artistes ne disent pas tout, ou parce qu'ils n'en ont pas le droit, ou parce qu'il leur suffit d'indiquer une ligne pour que la courbe se prolonge à l'infini dans l'esprit du lecteur intelligent. Ils comptent sur cette correspondance des imaginations et des cœurs. Ils pressentent, ils voient d'avance qu'à un tout petit passage qu'ils écrivent avec plus d'émotion, où ils mettent un peu plus de leur âme, le livre se fermera entre les mains pieuses d'un homme ou d'une femme et qu'il y aura de longs rêves autour d'une seule ligne comme on voit d'une seule graine s'élever et s'épanouir tout un buisson en fleur [3]).

Etudiant, dans un livre captivant, les paysagistes français, notamment Rousseau et Millet, Bazin qui a l'œil du peintre, remarque que Millet est grand poète par le geste symbolique qui caractérise ses types. Rappelez-vous l'*Angelus*, *les glaneuses*, *le bûcheron* [4]).

De ce même pouvoir évocateur, Brémond a donné maint exemple dans ses deux ouvrages. Il en est qu'il se plaît à répéter, tel ce vers fameux de *Phèdre*, « *La fille de Minos et de Pasiphaé* ». Il ne craint pas de dire que, ne sût-on rien de *Phèdre*, on serait saisi par la poésie qui se dégage de ce vers, de même qu'il se laisse aller à écrire. « Pour lire un poème comme il faut, je veux dire poétiquement, il ne suffit pas, et, d'ailleurs, il n'est pas toujours nécessaire, d'en saisir le sens » [5]). Nous ne le suivrons pas en de telles audaces !

Quant à la fusion poétique de l'idée morale et du spectacle physique, M. Walgrave, au cours de l'article déjà cité, en donnait un beau spécimen dans cette petite pièce de Guido Gezelle :

1) Voir sur Racine poète, la belle étude de Bernardin dans l'*Histoire de la littérature française*, publiée sous la direction de Petit de Julleville et le chef-d'œuvre trop peu connu de G. Le Bidois, *La vie dans la tragédie de Racine*. Paris, Poussielgue.

2) Barbey d'Aurevilly, *Les œuvres et les hommes. Les poètes*. Paris, Lemerre.

3) René Bazin, *Les lecteurs de romans. Correspondant*, 15 mars 1900.

4) René Bazin, *Notes d'un amateur de couleurs*. Paris, Calmann Lévy.

5) *Poésie pure*, p. 18.

« O arbres, qui attendez votre sentence
En multicolores vêtements d'octobre,
Pour vous trouver là, morts et bannis,
Dépouillés pour l'hiver entier !

Comme elle est splendide infiniment,
Toute la gamme polychrome de vos feuillages,
Qui, mourante, et aux feux du soleil,
Paraît bien plus belle qu'elle ne l'était, vivante !

Comme à la feuille d'octobre
Accordez, Seigneur, à votre serviteur,
Que le dernier jour de sa vie
Me soit le meilleur et pour Vous, le plus beau ! »

(MORITURI).

* * *

Guyau, traitant de l'essence de la poésie, attribue un caractère poétique aux grandes hypothèses scientifiques, aussi bien qu'aux grandes œuvres d'art.

Képler, Newton, Pascal, comme le remarque Tyndall, dit-il, avaient des tempéraments de poètes, presque de visionnaires. Faraday comparait ses intuitions de la vérité scientifique à des « illuminations intérieures », à des sortes d'extases qui le soulevaient au-dessus de lui-même. Un jour, après de longues réflexions sur la force et la matière, il aperçut tout d'un coup, dans une vision poétique, le monde entier « traversé par des lignes de forces » dont le tremblement sans fin produit la lumière et la chaleur à travers l'immensité. Cette vision instinctive fut la première origine de la théorie sur l'identité de la force et de la matière » [1]).

En effet, les grandes synthèses scientifiques nous paraissent tout enveloppées d'une atmosphère de poésie parce qu'elles entr'ouvrent devant l'intelligence émerveillée des perspectives illimitées [2]).

Ainsi en est-il de certaines phrases où le génie philosophique et le génie poétique ont concentré leurs feux. « Tout ce qui finit est court, prononce saint Augustin ». Le corps est entraîné par son poids comme le cœur par son amour », dit encore l'évêque d'Hippone. « Dieu est toute chose éminemment », écrit saint Thomas. Et Bossuet, commentant la parole du Christ au bon larron : « Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le Paradis », s'écrie : « Aujourd'hui, quelle promptitude ! Avec Moi, quelle compagnie ! Dans le Paradis, quel

1) GUYAU et FOUILLÉE, *op. cit.*

2) Nous avons développé cette idée dans une étude « *L'Admiration* », publiée par la *Revue générale*, 15 novembre 1920.

séjour! » Ce sont là des coups d'aile qui nous emportent dans l'infini et nous ne croyons pas qu'on puisse trouver ailleurs plus ample beauté poétique. Nous y voyons une preuve que, parvenus à leurs sphères les plus élevées, l'art et la science — qui sont les deux grandes orientations de l'esprit humain —, se rejoignent et s'épanouissent en poésie.

GEORGES LEGRAND.

XIII

NOTES DE BIBLIOGRAPHIE MÉDIÉVALE

I

Les NOTULAE MAGISTRI ADENULFI *sur les Topiques, à la Bibliothèque de Bruges*

Nous les trouvons dans le manuscrit 493, du XIVe siècle, aux feuillets 121-242 ra.

Inc. *Triplex est principium.* Le quatrième livre finit fol. 179 rb : *Expliciunt notule magistri Adenulfi supra quartum topycorum Aristotelis.* Le f. 214 ra donne une seconde fois le titre de l'ouvrage et le nom de son auteur : *Expliciunt notule magistri Adenulfi supra sextum topicorum Ar.* Le dernier explicit, f. 242 ra, porte : *Expliciunt notule VIII libri topychorum Ar. Expliciunt scripta supra librum thopicorum Ar.*

On se demande comment le catalogue de Laude a pu attribuer ce traité à saint Thomas d'Aquin [1]).

L'auteur n'est-il pas Adénulphe d'Anagni, prévôt de Saint-Omer, maître en théologie, mort en 1289? Il est peu connu. On lui attribue quelques sermons et des questions quodlibétiques.

Cfr. Denifle, Chartularium, I ; — *Hist. litt. de la France*, XXI, 298-299 ; XXVII, 393 ; — Lecoy de la Marche, *La Chaire française au moyen âge*, 2e éd. pp. 82, 496.

1) *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Bruges.* Bruges, 1859, p. 428.

II

Les Questiones super libros sententiarum *de* Richard de Killington *à la Bibliothèque de Bruges*

Le manuscrit 503 de la Bibliothèque de Bruges, donne, 79 v^{b}-105 r^{a}, en écriture de la fin du XIVe siècle, deux *questiones*, précédées d'un prologue commençant par ces mots :

Mecum sunt divitie et gloria. Prov. 8. Capientium inebriari letitia alii temporalibus divitiis.

Les questions se trouvent :

Fol. 80 r^{a} : *Utrum Deus sit super omnia diligendus. Videtur quod non, quia, ceteris paribus, eligibilius est diligere proximum quam Deum. Igitur proximus plus vel eque est diligendus cum Deo.*

F. 89 r^{a} : *Utrum per opera meritoria augeatur habitus caritatis, quo Deus est super omnia diligendus.*

Expl. fol. 105 r^{a} : *Consummata dilectio, id est valde intensa dilectio, foras mittit timorem, non totaliter, sed usque ad gradum volde remissum. Et sic patet ad secundam questionem quid sit dicendum.*

Le nom de l'auteur se lit à la fin du prologue, au bas du f. 79 v^{b} :

Ego Ricardus de Kilnyngton, Eborancensis dyocesis.

Richard de Killington ou Kilmington, théologien à Oxford, fut archidiacre de Londres, en 1348-50, et doyen de Saint-Paul en 1351. Il mourut en 1361.

Nous rencontrons une seconde fois ces deux mêmes *questiones* dans notre ms. 188. Il est de la même époque et devait comprendre dix questions. Leurs titres se trouvent énumérés au verso du 2^{d} feuillet. Malheureusement l'ouvrage est mutilé. Il n'a pas le prologue, que nous venons d'indiquer, et qui nous a permis d'identifier cette œuvre. D'autre part il manque, d'après l'ancienne pagination, les ff. 49-72. Si bien que nous avons ici les quatre premières questions au complet, une partie de la cinquième et de la dixième.

A. De Poorter.

XIV

LA *SOMME DES SENTENCES* DANS UN CATALOGUE DE 1151 ?

Dans son livre *La Somme des Sentences œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155* (Louvain-Paris, 1923), le regretté Père Chossat écrivait, page 22, à propos du manuscrit de Prüfening, aujourd'hui Munich, Clm. 14160 : « Ce manuscrit nous donne la plus ancienne mention certaine et datée de la *Somme* que l'on connaisse ». On voit en effet figurer cette copie de la *Somme des Sentences* sur un catalogue qu'a publié Becker *(Catalogi bibliothecarum antiqui,* Bonn, 1885, 214), et qui fut dressé par le bibliothécaire de Prüfening en l'année 1158.

Lorsqu'il consignait dans ses notes ce précieux renseignement, le P. Chossat était bien loin de se douter que, quelques pages plus haut, dans ce même recueil de Becker (p. 205), il eût pu découvrir la *Somme* mentionnée, au registre de la bibliothèque de Lippoldesberg, sous la date de 1151. Son identité est clairement reconnaissable à l'incipit qu'a pris soin de noter le rédacteur :

34. Liber sententiarum qui sic incipitur : *De fide* 1).

Je n'ai pas besoin de faire ressortir combien la rencontre de cette petite ligne et de la date de 1151 importe à l'issue du débat d'histoire littéraire relatif à l'interdépendance de la *Somme* et des *Sentences* de Pierre Lombard. Nous savons que l'ouvrage de ce dernier a vu le jour vers 1150. Peut-être seulement en 1152. (J. Pelster, *Gregorianum,* 1921, 387-392). Tant que la *Somme* n'était signalée nulle part antérieurement à 1158, on pouvait la croire plus jeune que les *Sentences.* Mais si dès 1151 elle révèle sa présence dans la librairie d'un couvent, la vraisemblance de sa postériorité en devient singulièrement précaire. C'est le moins qu'on puisse dire.

Faut-il donc voir s'écrouler la savante construction du P. Chossat ?

1) M. l'abbé Leroquais a bien voulu consulter pour moi — et je lui en exprime ici ma gratitude — le répertoire d'incipits dressé par Hauréaux et conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris. On n'y trouve, me dit-il, qu'un seul ouvrage commençant par les mots *De fide,* et c'est la *Somme des Sentences.* Vattasso indique en outre une lettre de Cassiodore (P. L. 69, 739).

Faut-il, sur la foi d'un bibliothécaire anonyme, écarter le témoignage des textes eux-mêmes, et tenir pour non avenus les résultats d'une enquête de critique interne si fortement confirmée ici-même (1926, pp. 284-302) par D. Lottin ?

Avant de tirer cette conclusion, il convient d'examiner de près le document d'où Becker a extrait son catalogue.

C'est une sorte de mémoire sur les origines du couvent de Bénédictines de Lippoldesberg, en Prusse. Arndt, qui a publié cet écrit au t. XX des *Monumenta Germaniae* de Pertz (pp. 546-558), lui donne le titre de *Chronicon Lippoldesbergense*. Il s'ouvre par une note, que l'éditeur fait précéder du mot *Prologus*, absent, marque-t-il, dans l'original.

Anno dominice incarnationis 1151, mense secundo et prima tercii mensis die, anno quoque pontificatus domni Heinrici octavo (Heinrich, év. de Mayence, 1142-1153), patris Guntheri decimo tercio (Günther, prévôt du couvent, 1137-1167), eodem episcopo et patre Gunthero *adhuc in hac vita superstite*, pro amore, pro cautela necnon et honore loci, subsequentia scripta et cepta et huc usque perducta sunt, religiosa quadam virgine, *tunc* huius claustri priore, nomine Margareta, satagente et precipiente quod fieret.

Après cela vient un sommaire des événements qui vont être rapportés, et un préambule de quelques lignes dont voici la substance.

Incipit de fundatione domus istius.

... Ad laudem et gloriam Dei omnipotentis... domus huius exordium, quibus scilicet autoribus quibusve temporibus primo sit cepta, quibus etiam rectoribus sit hucusque perducta, volo, si possum, sub brevitate discutere,... ne oblivio... secum trahat in preceps quod divine maiestatis sanctorumque suorum laudibus atque preconiis... debeat accrescere.

Le récit qui commence immédiatement, retrace à grands traits la série de circonstances grâce auxquelles la petite chapelle d'autrefois est devenue le monastère d'aujourd'hui. Rien n'ayant pu se faire sans l'agrément de l'archevêché de Mayence, ordinaire du lieu, c'est sur la série des archevêques que s'enlace la narration, depuis Liuppold (1051-1059) jusqu'à Heinrich (1142-1153). Un curieux passage (p. 553) montre que ce dernier avait parfois exercé la vertu des moniales, mais que, grâce au frère Günther, prévôt du couvent, tout avait pu s'arranger, de sorte qu'en fin de compte on demandait à Dieu de leur être propice à tous deux au jugement dernier (p. 553, l. 50-53). A partir de là, nous n'avons plus qu'un long éloge de Günther, avec le détail ému de la part prise par lui dans l'amélioration du temporel et la réforme disciplinaire de la maison. Cette page de ménologe se termine ainsi (p. 556, l. 3).

Haec, inquam, et haec pro loco, pro populo, pro religione, necnon et omnibus domus huius intus et extra reliquiis manus eius instanter operata est, quo vel sic aliqua (peut-être : aliquam) circa eas et omnem hic Christi familiam devotionis sue memoriam, intuitu orationis eorum, beate posteritati relinquaeret.

C'est après cette clausule, mais sans lien avec elle, et, dans l'original, à la page suivante, qu'est brusquement annoncé notre catalogue.

Libros e vicino subscriptos, *tempore suo,* prefatus Guntherus, mediante priore domna Margareta, non solum scribi, sed et hic annotari precepit.

La liste comprend 51 numéros. J'y relève divers ouvrages de Hugues de Saint-Victor, Rupert de Deuz, Honorius, Godefroi d'Admont, Bernardus, abbas de Clara-Valle. La *Somme des Sentences* se trouve encadrée entre le *De coelesti hierarchia* de Hugues de Saint-Victor (PL 175, 923) et trois ouvrages anonymes, dont les incipits ne sont pas dans Vattasso, mais qui paraissent être des traités de théologie.

33. Hugu (sic) de caelesti ierarchia, qui liber ita incipitur : *Iudei signa querunt.*
34. Liber sententiarum, qui sic incipitur : *De fide.*
35. Alius in alio volumine, cuius hoc est exordium : *Tres sunt species.*
36. Alius qui sic incipitur : *Tytulus Martian.*
37. Alius qui sic incipitur : *Duo leguntur auctores.*

Ce catalogue est suivi sans transition d'un statut de Günther, concernant les aumônes reçues par l'église.

Enfin, au XIIIe siècle, on a ajouté à tout cela la liste des biens acquis par Lippoldesberg sous le prévôt Conrad.

Comme on le voit, ce n'est pas précisément le catalogue qui est daté de 1151 ; mais le début de la chronique à laquelle il est annexé. Dès lors, la question est de savoir si la chronique a été rédigée d'une seule venue, y compris la liste des livres possédés par le monastère à l'époque de la rédaction, — ou bien si au mémoire de 1151 a été ajouté après coup, peut-être à la mort de Günther, le catalogue de la bibliothèque constituée en son temps par ce bon prévôt.

Cette dernière hypothèse tire une certaine vraisemblance des termes mêmes dans lesquels est présenté le catalogue : « Libros e vicino subscriptos, *tempore suo,* prefatus Guntherus... scribi et hic annotari *precepit* ». On ne parle pas ainsi d'un vivant.

Il est vrai que le passage précédent, consacré à l'éloge du frère Günther, s'exprime également au passé.

Certe ne hoc silentio hic pretereundum esse putavit, de quodam temporali lucro quod... observari cognoverat (P. 555, l. 29).

Quod vicium (la cupidité), tempore predicti fratris Guntheri,... fores claustri huius clausas inveniens... (P. 555, l. 45).

Mais cette particularité reçoit une explication très naturelle, si l'on admet que, comme le catalogue, tout l'éloge de Günther est de rédaction postérieure. Le mémoire primitif se serait alors arrêté (p. 553, l. 53) sur la perspective du jugement dernier dont j'ai parlé plus haut.

De fait, dans la première partie, c'est bien au présent qu'il est parlé de l'Archevêque Heinrich, contemporain de Günther.

Domnus Heinricus vere ad consolationem domus istius, *sicut rei iam iamque probat effectus,* eligitur (P. 552, l. 13).

Et si les expressions rétrospectives se retrouvent dans la note initiale donnée comme un prologue par l'éditeur des *Monumenta,* ce n'est certes pas sortir des limites de la vraisemblance que d'y voir l'effet d'un remaniement, dont, par ailleurs, l'allure singulière de ce soi-disant prologue, rédigé en forme d'explicit, suggère assez l'idée.

Peut-être donc n'y a-t-il pas lieu de s'alarmer outre mesure pour la thèse du P. Chossat de la présence de la *Somme des Sentences* dans le catalogue de Lippoldesberg.

JACQUES DE BLIC.

COMPTES RENDUS

R. KREMER, C. SS. R., *La Théorie de la Connaissance chez les Néo-Réalistes anglais.* Ouvrage couronné par l'Académie royale de Belgique. In-8°, 204 pp. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1928.

Les onze chapitres dont l'ouvrage se compose peuvent se ranger en trois groupes : 1° la place du réalisme dans l'évolution de la philosophie anglaise contemporaine ; 2° exposé et 3° jugement critique.

Le chapitre Ier, intitulé *L'Evolution du néo-réalisme en Angleterre,* nous plante, dès le début, au cœur de la philosophie contemporaine. On nous y donne le fil conducteur de l'ouvrage et l'on nous familia-

rise avec les personnalités qui doivent défiler dans les chapitres suivants.

Le néo-réalisme anglais, comme le néo-réalisme américain, est né d'une réaction contre l'idéalisme de Bradley qui a si longtemps régenté la pensée anglaise, et pour qui les propriétés de l'être ne sont que des apparences. Pour les réalistes les choses existent sans l'esprit et indépendamment de l'esprit, lequel, suivant le mot de M. Laird, doit « se soumettre » à l'objet.

L'idéalisme ayant été étroitement soudé au monisme, la réaction anglaise brisera du même coup les cadres hégéliens et elle propose de construire l'univers sur des bases pluralistes.

Si on laisse de côté la philosophie de Hodgson, qui est un précurseur, on peut dire que le premier manifeste réaliste est l'article retentissant de G. E. Moore, publié en 1903, sous le titre : *La Réfutation de l'Idéalisme*. Puis viennent les personnalités marquantes de Bertrand Russell, d'Alexander et de John Laird, — les trois vedettes du mouvement, — auxquels l'auteur associe un groupe de théoriciens moins influents, mais non moins significatifs. La revue est complète et précise : ce chapitre est un des meilleurs de l'ouvrage.

L'auteur consacre ensuite des études spéciales à Moore, Russell, Alexander et Laird et réunit dans un chapitre unique ce qu'il a à nous apprendre des philosophes de second plan. Son attention se concentre sur le problème critique, mais il remarque avec justesse que la solution réaliste du problème critique mène droit à une métaphysique. Et c'est bien une métaphysique nouvelle que nous propose un homme tel qu'Alexander, dont on a pu dire que depuis Spencer il est le premier à présenter une conception synthétique du réel. Ces préoccupations métaphysiques du néo-réalisme anglais constituent une de ses différences marquantes avec le néo-réalisme américain : l'auteur eût pu avantageusement souligner cette supériorité dans une de ses conclusions. Il n'est pas possible de résumer ici le travail auquel il s'est livré. Partout il a éclairé de l'intérieur les systèmes d'idées qu'il expose, et la chose était difficile. A part Alexander, dont la pensée se déroule suivant un rythme régulier, les autres ont consigné leurs vues dans des études qui ne brillent pas par le souci méthodique. C'est surtout le cas pour Bertrand Russell, dont l'esprit ondoyant et original est toujours en quête de nouveautés et qui, par ses changements continuels, désoriente celui qui cherche à le suivre. L'auteur a fort bien tiré au clair ses diverses manières. Les idées dominantes sont des plus intéressantes. On peut les résumer ainsi : les objets sensibles ont un caractère physique et non mental, et il en est de même

des relations qui existent entre les objets. Le contenu des illusions, des hallucinations, des rêves est non moins réel que le contenu des sensations ; leur « irréalité » apparente consiste uniquement en ce qu'on ne peut établir la continuité entre les expériences de cet état et celles de l'état de veille. De même, les objets de nos pensées ont une existence, et l'on est surpris de voir revivre, à certains endroits, le réalisme platonicien. Si chaque contenu représenté, soit dans la sensation, soit dans la pensée, est un « particulier », par contre, ce que nous appelons *chose* ou *esprit* n'est pas une substance, mais un groupe de « particuliers ». Quant à la conscience, elle se réduit à une relation de « coprésence ».

Alexander crée une terminologie riche et séduisante qu'il met au service d'une noétique et d'une métaphysique. Il appelle le réalisme « l'esprit démocratique en métaphysique » et dit des esprits qu'ils ne sont que « les membres les plus doués connus dans une démocratie des choses » (p. 81-82). L'idéalisme a la prétention inouïe et injustifiée de réduire les choses à de pures activités de l'esprit, et celle-ci, non moins injustifiée, de considérer tous ces objets appréhendés par l'esprit comme un tout, de sorte que la vérité ne se trouve pas dans les parties finies, qui, isolées, sont fausses, mais uniquement dans l'ensemble infini (p. 83). Dans sa noétique, il tient que l'acte de l'esprit n'est qu'un élément *coprésent* (togetherness) avec son objet, et l'un et l'autre font partie du monde de l'expérience ; la conscience de l'acte de l'esprit devient un cas particulier de la relation de simultanéité, et, comme toutes les relations, elle a sa réalité. L'esprit « est une réalité active en contact avec d'autres parties de l'univers ; il ne les reflète pas toutes également, mais il les choisit et subit diversement leur action » (p. 90). C'est en partant de cette idée qu'Alexander expliquera l'erreur : question délicate dans une philosophie qui accorde la même objectivité aux qualités secondaires et primaires, aux illusions et aux hallucinations. Bien plus, il complète sa noétique par une sorte de métaphysique : l'étoffe dont toutes choses sont faites est une réalité simple, l'Espace-Temps, sorte de matière indéterminée, étendue dans les trois dimensions de l'espace et dans le temps (p. 93 ss.). M. Laird, qui donne une ampleur non moins grande au principe : « nous connaissons les choses directement et telles qu'elles sont » (p. 130), est de tous les réalistes celui qui s'avance le plus loin dans les avenues métaphysiques : la persistance du moi prouve son caractère de substance et de personne, et de même les faits physiques sont les signes au moyen desquels se révèle la substance des choses.

Un troisième groupe de chapitres est consacré à des jugements critiques sur l'ensemble des systèmes exposés. L'auteur fait des rapprochements aux fins de saisir les ressemblances et les différences et il ramène à quelques points capitaux les doctrines sur lesquelles il convient de porter son attention : 1° la méthode suivie par les réalistes dans le traitement du problème critique ; 2° la réfutation de l'idéalisme ; 3° la théorie de la connaissance ; 4° la nature de la réalité ; 5° la connaissance du monde physique ; 6° la vérité et l'erreur. Il ne nous cache pas ses sympathies pour le réalisme aristotélicien et thomiste, mais il fait la part belle aux doctrines réalistes qu'il critique et qu'il cherche à compléter plutôt qu'à rejeter. Si les néo-réalistes anglais ont posé le problème de la certitude, ils se sont trop souvent bornés à montrer les insuffisances de l'idéalisme. Leur méthode établit les droits de l'expérience et de l'observation des faits de connaissance ; mais laissée à elle-même, elle mène à l'atomisme logique : il convient de la compléter par des vues synthétiques, et cette synthèse n'est possible que si l'on dégage l'*être* qui affleure partout dans les expériences éparpillées.

De même, les explications de la connaissance, que Moore compare à un milieu diaphane, qu'Alexander explique par la *togetherness*, que Russell ramène à une relation, sont exactes mais incomplètes. La connaissance demeure inexpliquée si de quelque manière le sujet connaissant ne devient pas l'objet. La science de l'être, ou la métaphysique, est le complément de la science de la connaissance de l'être, et c'est la logique qui conduit Alexander et Laird à réintroduire dans une certaine mesure la notion de substance. Quant à dire que les images et les hallucinations ont la même objectivité réelle que les qualités sensibles, primaires ou secondaires, ce sont des exagérations que la mise au point faite par l'auteur fait apparaître. Le mémoire se termine par un examen des théories réalistes de l'erreur : la critique de l'auteur repose sur cette théorie capitale que dans la connaissance l'esprit n'est pas un miroir passif (l'erreur dans ce cas deviendrait impossible). Au contraire, l'esprit est une activité vivante, une tendance à voir le réseau des relations qui enveloppent les êtres, mais une tendance qui « peut manquer son but par suite d'obstacles intérieurs ou extérieurs » (p. 197).

Cet ouvrage est original et traite avec supériorité un sujet difficile, nouveau, actuel : il a bien mérité d'être couronné.

M. De Wulf.

Ottmar Dittrich, *Geschichte der Ethik, Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Dritter Band : Mittelalter bis zur Kirchenreformation.* Leipzig, Felix Meiner, 1926, in-8°, 510 pp.

M. Dittrich, professeur de philosophie à l'Université de Leipzig, a entrepris l'œuvre considérable de retracer l'histoire des théories morales depuis l'antiquité. Les tomes I et II nous avaient conduits jusqu'à Grégoire le Grand. Le tome III nous amène à la veille de la Réforme.

La préscolastique est représentée par Scot Erigène. Sous la rubrique « Scolastique » défilent d'une part une série de théologiens : saint Anselme, Abélard, saint Bernard, Hugues et Richard de saint-Victor, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, Ockam ; et une série d'auteurs à tendance plus mystique : Gerson, Dante, Maître Eckart et son école, Tauler, Suso, Ruysbroeck, Nicolas de Cuse. La dernière partie de l'ouvrage retrace les tendances philosophiques empreintes de rationalisme, dualisme ou monisme, le mouvement créé par Jean Wiclef, pour arriver aux Erasme, Machiavel et Savonarole qui touchent aux temps de la Réforme.

Par cette simple nomenclature, on se rend compte du travail immense que s'est imposé l'auteur : la vie d'un homme peut-elle y suffire ? Personne ne s'étonnera donc des inévitables lacunes d'un pareil inventaire. Entre l'école de Saint-Victor, par exemple, et Alexandre de Halès, bien des auteurs ont écrit, mais dont les œuvres sont encore inédites. Toute histoire génétique des idées morales au XIIIe siècle est provisoire, tant qu'on n'a pas déterminé l'influence prépondérante du chancelier Philippe († 1236) sur la morale préthomiste, ni celle qu'exerça sur saint Thomas la « Summa de bono » où Albert le Grand donne un traité systématique de philosophie morale. L'on conçoit que le savant professeur n'ait pu dépouiller ces sources peu abordables. L'on pourra, avec plus de raison, s'étonner du silence dont il entoure l'œuvre de Guillaume d'Auvergne et surtout la « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre qui, le premier parmi les théologiens, s'attache à préciser le concept de droit naturel.

Le savant auteur a été frappé de la place qu'occupe la syndérèse dans la morale du XIIIe siècle. C'est un des mérites de son exposé de l'avoir soulignée.

Tel qu'il est, et malgré ses lacunes, l'ouvrage de M. Dittrich est des plus utiles ; et l'utilisation en est facilitée par une copieuse et intelligente table analytique qui le termine.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927. 2 vol., in-12, xxxvi-397 et 370 pp.

Aucun théologien contemporain, pensons-nous, ne s'est appliqué aussi constamment et aussi exclusivement que le R. P. Gardeil à des problèmes tout à fait fondamentaux pour la nature même de sa science, et par conséquent pour les premiers principes de la connaissance philosophique et de l'être. Etudiant le surnaturel et ses rapports précis avec la nature, il a nécessairement rencontré dans ces régions limitrophes les questions les plus hautes et les plus passionnantes pour les philosophes. Pour tirer profit de ses ouvrages, il faut sans doute avoir dépassé la première initiation à la doctrine thomiste et à la pensée catholique ; il faut savoir se plaire à des divisions et des titres volontairement désuets, et ne pas s'étonner devant un style à la fois abstrait et rempli, par endroits, de métaphores et d'expressions quelque peu déconcertantes. Mais celui qui entre dans cette pensée fortement personnelle en même temps que tout imprégnée de saint Thomas et de ses grands commentateurs est bien récompensé de ses efforts par l'ampleur et la richesse des aperçus qui s'ouvrent devant ses yeux. Si même on n'admet pas toutes les conclusions ou toutes les raisons, on y aura égard et l'on en profitera toujours.

A ses travaux sur la connaissance de foi et la nature de la théologie, le P. Gardeil vient d'ajouter un ouvrage important sur la connaissance mystique, dont quelques parties avaient été publiées dans la *Revue thomiste*. Cette connaissance n'est autre chose que l'épanouissement suprême de l'organisme surnaturel de la grâce, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. Or cet organisme doit être en harmonie avec la nature même (la « structure ») de l'âme. Celle-ci est un esprit, une réalité intelligible en soi ; aussi la conscience actuelle qu'elle prend, non seulement de ses actes, mais de leur rapport avec sa substance, n'est que l'actualisation de cette capacité essentielle, de cette « conscience habituelle » qu'elle tient de sa nature même. Grâce à cette structure, l'âme est l'image, bien pâle, mais réelle, de la Trinité ; saint Augustin l'a expliqué dans le *De Trinitate*, en de nombreuses pages dont le P. Gardeil donne une exégèse pénétrante, qui a le mérite peu commun, tout en comparant la pensée et l'attitude augustiniennes avec celles de saint Thomas, de ne pas les ramener purement et simplement à celles-ci. Cette structure de l'âme explique comment celle-ci peut être élevée à la possession et à la vision de Dieu en lui-même. Cependant le R. P. écarte tout désir naturel de cette vision et ne retient que la

puissance obédientielle ; mais il explique celle-ci avec une rare profondeur et montre que c'est tout autre chose que le concept imprécis et appauvri qu'on s'en fait souvent. Dieu étant présent par la grâce à l'âme juste et celle-ci ayant dans les vertus et les dons les moyens de l'atteindre tel qu'il est, la connaissance mystique n'est autre qu'une saisie de ce Dieu présent à l'âme, appréhendé, non par une vision, ni par un raisonnement causal, mais par la relation immédiate de son effet propre à sa présence.

On voit assez l'importance des questions traitées et l'on devine le profit qu'on pourra tirer des analyses du P. Gardeil pour les questions de méthaphysique générale et de psychologie rationnelle. Parmi les appendices (La seconde image augustinienne de la Trinité à l'étage de la connaissance actuelle — Saint Thomas et l'illuminisme augustinien — La Vie surnaturelle « instrumentale » — Les mouvements « direct, en spirale, circulaire » de l'âme et les oraisons mystiques), il faut surtout signaler le deuxième, qui est un beau morceau de philosophie de l'histoire de la philosophie.

R. Kremer, C. SS. R.

Fulbert Cayré, A. A., *La contemplation augustinienne, Principes de la spiritualtté de saint Augustin.* Paris, Blot, 1927. In-8°, xii-337 pp. Prix : 20 Fr.

Le livre du R. P. Cayré se rencontre sur les points importants avec celui du P. Gardeil, mais il le complète et a au surplus un autre objet. C'est avant tout une étude de théologie patristique, mais dont l'auteur veut tirer des conclusions théoriques et pratiques. C'est ce qui l'amène à ajouter à l'exposé proprement dit de la pensée augustinienne des comparaisons et des interprétations thomistes et thérésiennes ou encore empruntées à saint Jean de la Croix qui, au simple point de vue historique et philosophique, sont parfois un peu gênantes et ne mettent pas en assez bonne lumière une thèse chère à l'auteur et parfaitement justifiée : c'est que saint Augustin étant un mystique, il faut tenir compte de ce fait dans l'interprétation de ses textes célèbres sur le fondement et la nature de la connaissance. Mais un auteur est libre de choisir son point de vue, et le recenseur, tout en ce plaçant à celui qui l'intéresse davantage dans cette revue, reconnait volontiers que le livre qu'il présente est plein de substance et d'une lecture savoureuse.

La contemplation est, pour saint Augustin, une « sagesse lumineuse », d'origine surnaturelle (ce que les ontologistes ont trop oublié), essentiellement réaliste, établissant dans l'âme l'image de

Dieu. La vision de Dieu qu'elle procure n'est cependant pas strictement immédiate. La prière augustinienne au sens concret et total est une « méditation contemplative ». De bons chapitres étudient encore « L'intelligence spirituelle » et « La théologie augustinienne ». On trouve dans ce dernier une bonne mise au point du moralisme de saint Augustin, comme on en trouve à plusieurs reprises sur son « pessimisme » et son « volontarisme ». Signalons aussi particulièrement les pages 192-194 sur l'origine des idées qui nous paraissent caractériser très justement toute l'attitude de saint Augustin dans cette question, et même corriger ou du moins interpréter ce que d'autres passages pourraient avoir de trop spécifiquement thomiste.

Ce livre, inspiré à l'auteur par l'approche du quinzième centenaire du grand Docteur, est aussi bien pour le philosophe et l'historien que pour le théologien, une solide contribution à l'étude du génial écrivain et de sa personnalité. On ne peut que souhaiter de voir le R. P. faire profiter encore le public de son admirable familiarité avec l'œuvre de saint Augustin.

R. Kremer, C. SS. R.

Malebranche, *Méditations chrétiennes,* avec une introduction et des notes par Henri Gouhier *(Collection des textes rares ou inédits),* Paris, éditions Montaigne, 1928. In-12, lx-440 pp.

Pouvait-on mieux choisir l'éditeur de cette œuvre suggestive et si élevée de Malebranche ? M. Gouhier s'est fait une joie de rendre accessible ce texte devenu trop rare. L'introduction est d'une parfaite mesure. Elle apprend sur l'auteur et le livre, sur la place de celui-ci dans la vie et dans l'œuvre du philosophe, tout ce qu'on peut désirer comme initiation à la lecture, et elle donne avec précision les renseignements historiques et bibliographiques souhaitables. Le texte est celui de la 3e édition (Lyon, 1707), que l'auteur préférait aux précédentes ; les variantes des premières impressions sont données en note. Vu l'indifférence témoignée par Malebranche pour le côté matériel de son œuvre, on a rajeuni l'orthographe, mais en respectant la ponctuation et l'emploi des majuscules. Des notes de l'éditeur, distinguées typographiquement de celles de l'auteur, donnent des textes bibliques ou patristiques auxquels le texte se borne à renvoyer ou à faire allusion, ou fournissent des éclaircissements sur la pensée.

Bref, excellente édition, maniable et satisfaisant aussi bien l'érudit que le philosophe.

R. Kremer, C. SS. R.

CHRONIQUE

A l'Institut supérieur de philosophie. — Le 9 mai a eu lieu la défense publique de la dissertation et des thèses d'agrégation du P. J. van der Veldt. La dissertation forme un gros volume intitulé : « *L'apprentissage du mouvement et l'automatisme* » (Louvain, Institut de Philosophie, et Paris, Vrin). C'est l'exposé de recherches de psychologie expérimentale faites sous la direction de M. le professeur A. Michotte.

La séance présidée par Mgr Ladeuze, recteur magnifique de l'Université, se tint dans la salle des promotions des Halles Universitaires. Après que le récipiendaire eut exposé l'objet de son étude et résumé ses conclusions, M. Michotte fit ressortir les mérites du travail et la persévérance de son auteur, puis ouvrit la discussion sur le sujet des associations. D'autres objectants attaquèrent plusieurs thèses de philosophie que le nouvel agrégé défendit brillamment. Au nom du conseil de l'Institut, le président, M. Noël, proposa d'accorder le grade d'agrégé au R. P. van der Veldt et Mgr Ladeuze procéda aux rites traditionnels de la collation des grades supérieurs.

Nomination. — M. L. Bellon, professeur au Séminaire de Malines a été nommé professeur de philosophie de la religion, d'Histoire des religions et d'archéologie chrétienne à l'Université de Nimègue.

Décès. — On annonce la mort, survenue le 25 avril, de Mme Josefa Ioteyko, qui fut directrice du laboratoire de psychologie de l'Université de Bruxelles et professeur à l'Université de Varsovie, auteur de travaux réputés sur la psychologie. Elle avait fondé, il y a deux ans, la revue trimestrielle *Polskie Archiwum Psychologji.*

— Le philosophe allemand Bernard Alexander est décédé à Budapest, fin 1927.

Prix et Concours. — Un prix de 4000 fr. dénommé « Prix Helleputte-Schollaert » pourra être décerné chaque année à un Belge auteur d'un mémoire inédit, non encore récompensé, écrit en flamand, faisant ressortir l'influence de la Belgique dans le domaine

de la philosophie, du droit, des sciences, de la sociologie, de la littérature, des beaux-arts, de la civilisation, etc. Le prix sera décerné successivement à un travail concernant la région flamande, la région wallonne et l'ensemble du pays. Dernier délai pour la remise des mémoires présentés pour le premier concours : 31 décembre 1928. S'adresser pour tout renseignement à MM. les professeurs de l'Université de Louvain, Sencie et Van Dievoet, respectivement président et secrétaire des *Vlaamsche Leergangen te Leuven.*

Congrès. — Le neuvième Congrès international de Psychologie se tiendra à Yale University (New Haven, Connecticut, E. M.) probablement en août ou septembre 1929.

Président : J. Mc Keen Cattel (New-York) ; vice-président : James R. Angell (Yale Un.) ; secrétaires : Edwin G. Boring (Harward Un.) et Walter S. Hunter (Clark Un.) ; trésorier : R. S. Woodworth (Columbia Un.).

C'est la première fois que le Congrès se réunit en Amérique. Les congrès précédents se tinrent à Paris (1889), Londres (1892), Munich (1896), Paris (1900), Rome (1905), Genève (1909), Oxford (1923), Groninghe (1926).

— Un congrès de psychologie appliquée aura lieu en octobre prochain à Paris dans les locaux de l'Institut de Coopération Intellectuelle de la Sociéte des Nations. Le comité d'organisation français comprend entr'autres MM. P. Janet et H. Piéron. Le secrétaire général est M. P. Masson-Oursel.

Sociétés Savantes. — Parmi les communications faites à la *Société de Sociologie de Genève* (Président : le prof. G. L. Duprat), mentionnons :

M. Jean Piaget. — La contrainte sociale et la psychologie de l'enfant (11 nov. 1927) ;

M. Albert Richard. — La contrainte sociale dans les obligations (9 déc. 1927) ;

M. G.-L. Duprat. — La contrainte sociale et la guerre (13 janvier 1928).

— La réunion annuelle de la *Mind Association* se tiendra à Bristol, le 13 juillet prochain. Immédiatement après s'ouvrira le congrès annuel de la *Mind Association* et de l'*Aristotelian Society* (14 et 15 juillet). On annonce les communications suivantes : The Nature of the self and of self-consciousness ; Bosanquet's Account of the General Will ; Time and Change ; Is there a Moral End ? ; Materialism in the Light of Modern Scientific Thought.

S'adresser pour renseignements au Prof. G. C. Field, The University, Bristol.

Travaux récents sur l'histoire de la philosophie. — Mgr Grabmann a étudié dans des bibliothèques espagnoles, un certain nombre de manuscrits contenant des traductions et des commentaires médiévaux d'œuvres d'Aristote. Les résultats de ces recherches ont été communiqués à l'Académie des Sciences de Bavière (séance du mois de février).

— Les deux derniers ouvrages parus dans les *Studia Friburgensia* (sous la direction des R. P. Dominicains, professeurs à l'Université de Fribourg en Suisse) sont consacrés à Duns Scot :

Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina par Paul Tochowicz (VI + 133 pp., 1926, 5 frs s.).

Die Lehre des Ioannes Duns Skotus, O. F. M., von der natura communis (Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik) par le Dr Joannes Kras (XIV + 143 pp., 1927, 5 frs s.).

— Dans la *Theologische Revue* (année 1928, t. 27), Mgr Grabmann annonce la publication, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* des 13 traités *De anima* de Petrus Hispanus contenus dans le ms. 3314 de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Ce travail sera fait en collaboration par Mgr Grabmann et un savant espagnol.

— La *Revue d'Histoire ecclésiastique* (T. XXIV, n° 2, avril 1928, pp. 373-388) publie une étude très fouillée sur *La date de la question disputée « De malo » de saint Thomas d'Aquin.*

Suivant le P. Mandonnet, le *De malo* date de 1263-1268 et serait en grande partie antérieur à la *Prima pars* de la *Somme Théologique.*

M. Birkenmajer, le savant bibliothécaire de l'Université de Cracovie, pense que le *De malo* est un écrit parallèle à la *Prima pars,* et Mgr Grabmann s'est rallié à cette manière de voir. Le *De malo* daterait donc du second séjour de saint Thomas à Paris (1269-1272).

Le R. P. Synave pense de même ; seulement, il place le *De malo* avant le *de Virtutibus*, tandis que le R. P. Pelster précise que le *De malo* date en grande partie de 1269 et qu'elle précède la *Prima secundae.* Celle-ci est antérieure au *Quodlibet I* à situer selon lui à Pâques 1271.

Dom Lottin étudie principalement la date du *De malo* relativement à la *Somme Théologique.* Selon lui cette question disputée est postérieure à la *Prima pars*, et antérieure à la *Prima secundae,* un certain laps de temps séparant ces deux ouvrages. Le *Quodlibet I*

daterait de 1269 ; le *De malo* devrait être distribué de la fin de 1269 au début de 1271, c'est la conclusion du P. Synave ; enfin la *Prima secundae* n'aurait pas été rédigée avant 1271.

— L'étude du R. P. Pelster à laquelle nous venons de faire allusion a paru dans *Gregorianum* (1927, t. VIII, pp. 508-538), sous le titre : *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des Hl. Thomas von Aquin.* Aux pages indiquées, l'auteur s'occupe d'établir l'ordre chronologique des six premiers *Quodlibeta* entre 1269 et 1272.

— De M. Edgar De Bruyne, professeur à l'Université de Gand, et ancien élève de l'Institut de philosophie, nous signalons un beau travail sur lequel nous reviendrons : *Saint Thomas d'Aquin. Le Milieu. L'homme. La vision du monde* (Beauchesne, Paris et Edit. de *La Cité Chrétienne,* Bruxelles), 1928. Voilà des prémices qui font augurer d'un bel avenir.

— Vient de paraître de M. Constantin Michalski : *La Physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle* (Extrait du « Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres », Classe d'Histoire et de Philosophie, 1927), étude présentée à la séance du 16 mai 1927 de la dite Académie. L'auteur signale d'abord les nombreux manuscrits qui lui ont fourni de précieux compléments à ses recherches sur le XIVe siècle (pp. 1-26). Suivent quelques renseignements sur l'Augustinisme que révèlent les *Principia* de Bonsembiante Badoario (pp. 26-27).

Une 3e partie (pp. 27-47) est consacrée au Scepticisme. Le professeur de Cracovie ajoute de nouvelles et intéressantes considérations à celles qui ont fait l'objet de son étude sur *Les Courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle.* (Voir *Revue Néo-Scol.,* mai 1927, pp. 261-262). Le travail se termine par un chapitre intitulé : *La Physique nouvelle* (pp. 47-71), qui nous fait connaître la pensée de plusieurs « physiciens » de l'époque, par exemple de François de Marchia et de W. Burleigh, sur la théorie de *l'impetus,* de J. Buridan et d'Albert de Saxe, sur la question de la rotation de la terre autour de son axe, de Dominique de Clavasio, sur les mouvements de la terre, de Nicolas d'Oresme, sur la relativité du mouvement, de Pierre Ceffons, d'Henri de Hassia (Hainbuch), de Laurent de Lindores (Laurentius Londorius), de Jean de Waes, premier doyen de la faculté de théologie de Cologne, etc.

Les opuscules que M. Michalski publie régulièrement sur le XIVe siècle nous permettent déjà de juger de l'importance et de la valeur de l'ouvrage d'ensemble qu'il prépare et le font désirer impatiemment.

G. Wallerand.

XV

LE RAISONNEMENT EN TERMES DE FAITS

DANS

LA LOGISTIQUE RUSSELLIENNE

(*Suite et fin**)

V

Logistique et Théorie de la Connaissance

35. **La logistique, point de départ d'une critique de la connaissance.** — La logistique à ses débuts mettait en œuvre un artifice particulier — la représentation par classes — pour faire saisir la nature et les lois des enchaînements d'idées. Rien ne prouve que tout raisonnement doive se plier à cet artifice ; nul n'a songé à prendre l'applicabilité de la logistique des classes comme norme du concevable ou de ce qui est fondé sur les faits.

La logistique sous sa forme nouvelle ne vise plus à une illustration artificielle du raisonnement ; elle poursuit un but plus fondamental : celui d'exprimer en termes de faits, de donné, l'enchaînements des idées — celui de faire voir que les lois logiques sont en quelque sorte inscrites

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, novembre 1927, pp. 393-421, mai 1928, pp. 154-192.

dans le donné et peuvent en être dégagées par le jeu de symboles. Pareille tentative constitue, comme Wittgenstein l'a magistralement fait ressortir, une sorte d'*experimentum crucis* afin de déterminer quelles conceptions ont un sens en termes de « donné », de quelles lois logiques l'évidence peut être « donnée ». Si en effet une notion, mettons celle d'objet, de propriété, d'identité, peut s'écrire en termes de faits, la preuve est faite qu'elle n'est pas étrangère au donné ; on l'en dégagera donc, elle et les principes qui la concernent, moyennant un travail psychologique peut-être complexe, mais sans ajoute arbitraire [1]). Et l'on ne voit pas d'autre part comment des notions satisfaisant à ces conditions pourraient être réfractaires à *toute* notation en termes de faits.

Sur le travail des logisticiens récents s'échafaude ainsi une critique étrangement neuve et originale, fort technique sans doute, mais dont l'instrument est d'une précision inégalée. Pour répondre à ses exigences nous devrons porter notre attention sur les points faibles, les apparentes solutions de continuité de l'édifice logistique. La logistique réussit-elle vraiment (n° 36) à mettre en correspondance immédiate ses symboles et le donné ? Fonde-t-elle avec une évidence tangible l'idée et les lois des énoncés de faits (n° 37), la conception et les lois des propositions générales quant aux objets (n° 38), celles des propositions générales quant aux prédicats (n° 39), le raisonnement sur des abstractions, des objets « décrits », sur les « classes » (n° 40) ? Jusqu'ici nous n'aurons qu'à faire nôtres les résultats des logisticiens ; mais voici qu'au nom de cette même critique dont nous avions accepté le principe, et sous prétexte que ces éléments ne sont pas donnés hors des faits, ils réduiront (n° 41) concepts, classes, objets décrits à des manières de parler sans fondement réel, purement

1) Tel est, si nous ne faisons erreur, un des points essentiels sur lesquels insiste le « réalisme immédiat » : « La connaissance ne produit pas son objet ; elle ne fait que le choisir » (Noël, *Notes d'Epistémologie thomiste*, p. 124).

abréviatives ou figurées. Cet aspect négatif de leur critique fera l'objet de notre n° final (n° 42).

36. **Du symbole aux faits. Théorie du symbole.** — Les objections ne manquent pas contre une évidence tangible fondée sur les symboles. (*A*). Outre le signe écrit ou parlé qui en constitue l'élément tangible, le symbole ne comporte-t-il pas un élément idéal, la *signification,* qui doit s'*ajouter* au signe perçu par les sens ? (*B*). L'usage d'une notation ne présuppose-t-il pas l'explication de ses *règles,* explication qui ne peut se faire en symboles ? (*C*). Et ainsi le caractère purement symbolique et tangible des déductions logistiques n'est-il pas illusoire ?

L'ingénieuse théorie du symbole dans le *Tractatus* de Wittgenstein paraît éliminer, ou peu s'en faut, ces difficultés.

A. — Qu'est-ce qu'un symbole ? Un symbole n'est qu'une espèce particulière d'image. Une image est un fait qui ressemble à un autre et peut donc servir à le représenter [1]).

Un symbole représente tout ce à quoi il ressemble, tout ce avec quoi il a quelque chose de commun. Si un fait, p. ex. l'écho d'une mélodie, possède avec un autre fait des caractères concrets en commun, il peut lui servir de représentation concrète ; dès qu'il offre des éléments où un autre fait en offre, dès qu'il a avec lui la « structure » en commun, il peut lui servir de symbole ou d'image *logique* [2]): Tout symbole, tout fait a donc naturellement, immédiatement, un *sens* [3]).

Un symbole représente naturellement *tout* ce à quoi il ressemble [4]) ; un symbole a donc naturellement une portée universelle.

1) *Tractatus*. Prop. 2.1 et suiv. ; 2.141 ; 3.31.

2) *Ibid.* Prop. 2.15 ; 2.181 ; 4.063.

3) Un rapprochement s'impose entre cette théorie du « sens » ou de la signification et celle des *faits-signes* de M. Laird (R. Kremer, *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*. Paris et Louvain, 1928, pp. 126 et 127).

4) *Ibid.* Prop. 2.171. D'autre part un symbole ne peut ressembler à ce qui n'est pas : un non-sens est exclu ipso facto de sa signification. Les règles excluant

Un symbole est chose tangible ; il *montre* ses particularités, sa structure (et par suite le sens qu'il comporte) sans avoir besoin de se voir expliqué [1]).

Sans doute, *nous* ne saisissons pas toutes ces ressemblances immédiates qui constituent le sens du symbole ; elles ne nous sont données qu'implicitement ; nous ne les dégagerons que plus ou moins bien, dans la mesure de notre sagacité et de la commodité psychologique des notations. Mais nous savons que le sens existe et nous pouvons faire la théorie des symboles — ici la logistique — sans avoir déterminé préalablement le sens qui leur appartient.

B. — Raisonner ou calculer par symboles, c'est les manier suivant certaines règles. L'explication verbale de ces règles n'intervient-elle pas dans le sens du symbole ?

A quoi Wittgenstein répond par la distinction du *symbole* et du *signe*. Le symbole (nous ne croyons pas trahir sa pensée en traduisant : le comportement symbolique) est une manière d'agir représentant certains faits. Tracer la lettre p symbolise p. ex. l'affirmation d'un fait. Le comportement symbolique consiste à tracer ou à émettre certains signes ; mais le signe n'est qu'une partie du comportement symbolique ; celui-ci comprend également les règles selon lesquelles les signes sont émis ou tracés, p. ex. qu'ils sont tracés de gauche à droite, sur une ligne horizontale, sans superposer les signes, etc. Faisant partie intégrante du comportement, ces règles concourent naturellement, nécessairement au sens du symbole [2]) ; et ces règles, qui se réduisent à des coordinations de mouvements, ne sont pas, quoi qu'il paraisse, moins intuitives, moins « données » que la sensation visuelle ou auditive d'un signe déterminé.

C. — La structure des faits nous est *montrée* par les symboles ; une loi logique sera démontrée ou, pour mieux dire, *montrée* si l'on prouve, de par la nature des symboles, que telle manière d'écrire est nécessaire. Si en posant les symboles selon les règles, il n'y a

les non-sens ne constituent donc pas des *prémisses cachées* du raisonnement par symboles.

1) On comprend ainsi qu'il ne faille pas, en commençant la logistique, *définir* les idées d'objet, de prédicat, d'ordre, de correspondance. De par sa structure, un symbole comme $\varphi!(a, b)$ ou $a R b$ nous *montre* la pluralité d'éléments que le fait comporte et l'ordre dans lequel ils doivent être pris. Quant à dégager l'*idée abstraite* d'objet, de prédicat, d'ordre etc., c'est le fait de généralisations parfois très avancées.

2) *Ibid.* Prop. 3.326 et 3.327.

place pour aucune proposition sauf celle qu'on a énoncée, celle-ci constitue (voir n° 12) une tautologie, une loi logique.

Nous pourrions appeler cette méthode une méthode de *constatation symbolique ;* comme la constatation porte sur une image logique, une image où là seule structure est prise en considération, la proposition qu'elle nous « montre » aura un caractère d'absolue généralité [1]).

37. **Caractère « donné » de la structure et des lois des énoncés de faits.** — La logistique, puisqu'elle entend partir du donné, a pour point de départ nécessaire l'étude des énoncés de faits ; en effet le donné, pour notre connaissance humaine, consiste exclusivement dans les faits particuliers. Si nous tentons de partir d'énoncés généralisés dans une certaine mesure, les lois de ces énoncés ne pourront être « montrées » commes celles des faits particuliers ; leur démonstration constituera une logique des propositions générales ; l'évidence de cette logique ne pourra être « montrée » qu'en termes de faits.

C'est à ce titre que nous devrons écarter le système de M. Lewis qui introduit dans la logique même des énoncés de faits la considération des *modalités* [2]). Un fait, dira-t-il, ne peut pas seulement être qualifié *vrai* ou *faux ;* il peut être possible ou impossible, nécessaire, contingent. A côté des trois opérations logiques, de l'implication et de l'équivalence « matérielles » que nous avons étudiées, Lewis envisagera l'idée d'affirmations ou de négations, d'alternatives ou de coïncidences, d'implications ou d'équivalences *affectées des diverses modalités.*

Ces affirmations et relations modales paraissent viser quelque

1) La constatation symbolique dont nous parlons diffère-t-elle de la *constatation logique* de Goblot ou de Rignano ? Peut-être pas, tout au fond ; mais la théorie de la signification apporte un appoint considérable de précision lorsqu'il s'agit d'établir la portée universelle de cette constatation apparemment particulière.

2) Esquissé précédemment dans divers articles, le système de Lewis est exposé quant à ses fondements (propositions correspondant à nos « énoncés de faits ») au chapitre V « The system of strict implication » du *Survey of Symbolic Logic;* la théorie des propositions générales reste simplement indiquée *(Survey*, pp. 320-324). Un groupe de propositions du *Survey* ont été rectifiées ultérieurement.

chose de plus primitif que le fait actuel ; mais ce quelque chose de primitif ne peut être que le fait non encore réalisé, le fait « en puissance », et celui-ci n'a de vérité actuelle que dans les causes, les facteurs variables — disons d'un terme générique les *circonstances* dont il dépend. Une proposition modale revient à une proposition générale sur ces circonstances, qui se traitera comme les autres propositions générales qu'étudient les *Principia* [1]).

Nous n'avons pas à revenir sur la technique de la méthode de Wittgenstein, exposée et discutée plus haut (n° 12) [2]). Nous ne voyons aucune raison précise de dénier l'évidence tangible à cette méthode [3]), applicable, remarquons-le, à *n'importe quelle* loi des énoncés de faits. A raison de la portée tout à fait universelle des « images logiques » constituées par nos symboles, les lois qu'elles nous *montrent* valent pour tous les faits particuliers concevables.

38. **Caractère « donné » de la structure et des lois des propositions générales.** — Les difficultés

1) Introduisons pour exprimer les « circonstances » des variables r, s, t qui pourront désigner soit des objets, soit des prédicats, soit d'autres éléments du fait, si l'on veut supposer qu'il en existe. Notons par Pr, Ps, Pt l'affirmation « matérielle » que P est vrai dans les circonstances r, s, t; les opérations et relations « matérielles » se transcriront comme au chapitre I. Quant aux modalités : P est nécessaire (vrai dans toute circonstance) s'écrira $(t).Pt$; l'affirmation « P est impossible » sera $(t).\vdash Pt$; P est possible : $(\exists t).\ Pt$; P est contingent : $(\exists t).\vdash Pt$. Ecrivons d'après ce principe les opérations et relations affectées de modalités : l'implication stricte (nécessaire), l'équivalence stricte, la somme logique stricte seront de la forme $(t).\ Pt \supset Qt$, $(t).\ Pt \quad Qt$, $(t).\ Pt \vee Qt$; la « consistency » (coïncidence possible) sera $(\exists t).\ Pt.\ Qt$. Ceci posé, les propositions de Lewis sont celles de *Principia* *9, *10, *11, ou en résultent aisément.

2) Voir également Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. Berlin, Oldenbourg, 1927, pp. 13-14.

3) Cette méthode suppose intuitivement évidents les principes de contradiction et du tiers exclu. Mais n'existe-t-il pas toute une logique nouvelle, celle de Brouwer, qui fait table rase de ces principes, qui envisage systématiquement le cas où une proposition ne serait ni vraie ni fausse, mais constituerait un non-sens (Tel est du moins le seul cas où nous voyons place pour un « intermédiaire » entre le vrai et le faux). La théorie de Brouwer et celle des conditions de signification des symboles nécessiteraient à elles seules une étude spéciale ; la théorie de Wittgenstein sur le symbole (n° 36, A) nous permet de les tenir en grande partie hors du cadre de ce travail.

sérieuses commencent dès que nous abordons la théorie des propositions générales. Il ne suffira plus ici de poser des affirmations qui valent pour tous les faits particuliers concevables ; il s'agira d'interpréter et de manipuler l'idée d'une proposition générale, c'est-à-dire précisément l'idée d'une proposition soustraite à la particularité des faits qui nous sont donnés.

A. — Nous avons provisoirement supposé (n°s 21-22) qu'on ne pouvait énoncer le contenu d'une proposition générale en la réduisant à une juxtaposition d'énoncés de faits. Or la chose est possible à condition de ne mentionner qu'un nombre fini de faits, c'est-à-dire (tenons-nous-en ici aux généralisations quant aux objets) *si l'on suppose qu'il n'existe qu'un nombre fini d'objets.*

Que signifiera pour un nombre fini d'objets l'affirmation $(x).\ \varphi!\ x$ ($\varphi!\ x$ est toujours vrai) ? S'il n'y a que deux objets a et b, elle voudra dire que le prédicat convient à a et à b également, que l'on a donc $\varphi!\ a\ .\ \varphi!\ b$. S'il y a trois objets, $(x).\ \varphi!\ x$ signifiera : $\varphi!\ a\ .\ \varphi!\ b\ .\ \varphi!\ c$. Et ainsi de suite pour un nombre d'objets aussi grand que l'on voudra. La formule de la proposition « toujours » (pour un nombre fini d'objets) sera celle d'un *produit logique* comportant autant de facteurs qu'il y a d'objets.

De même pour la proposition « parfois » : $(\exists\ x).\ \varphi!\ x$. S'il n'y a que deux objets a et b elle signifiera qu'on a $\varphi!\ a$ ou $\varphi!\ b$; donc : $\varphi!\ a \vee \varphi!\ b$. S'il y a trois objets elle équivaudra à $\varphi!\ a \vee \varphi!\ b \vee \varphi!\ c$. La proposition « parfois » se réduit ainsi à une *somme logique* comportant autant de termes qu'il y a d'objets [1]).

Pour « montrer » une loi des propositions générales à nombre fini d'objets il suffira d'en faire un enchaînement d'énoncés de faits, en écrivant les propositions générales sous

1) D'une notation reprise aux mathématiques on abrège sous la forme $\prod_x \varphi!\ x$ l'expression d'un produit logique valable quel que soit x. La somme logique correspondante sera $\sum_x \varphi!\ x$.

forme de sommes ou produits logiques, puis en effectuant les opérations. Le résultat des opérations, l'évidence de la proposition qui en résulte pourront être *montrés* comme toute autre loi logique concernant les faits particuliers. La logique des propositions générales quant aux objets peut donc être *montrée, donnée* tout entière si l'on ne suppose qu'un nombre fini d'objets. (Sans doute le nombre d'objets en ce monde est bien trop grand pour qu'on puisse jamais ne fût-ce qu'écrire un des produits ou l'une des sommes logiques en cause; il semble cependant évident que la vérification *pourrait* se faire et nous n'avons pas lieu de nous en troubler).

Mais s'il y a une *infinité* de x auxquels s'applique le prédicat φ ? Un produit logique d'une infinité de faits ne peut s'écrire; l'évidence d'une loi qui concerne une infinité d'objets ne peut donc être montrée intuitivement [1]).

B. — Si on veut rendre les propositions générales valables pour une infinité d'objets, force sera, comme nous l'avons fait voir (n°s 21 et 22), de poser arbitrairement, par définition, les lois des opérations sur les propositions générales.

Les définitions de *Principia* [2], que nous avons exposées reviennent à poser comme contradictoires (sans troisième terme possible) « φ ! x toujours vrai » et « φ ! x parfois faux », « φ ! x parfois vrai » et « φ ! x toujours faux ».

1) L'interprétation que nous venons d'exposer se trouve déjà chez Peirce. Nous la retrouvons chez Schröder, qui fonde sur elle les démonstrations de sa logique des relations. C'est à elle encore que recourt Lewis dans son élégante introduction à la théorie Russellienne des propositions générales (*Survey*, pp. 232-279): elle est reprise par Wittgenstein ; Russell lui-même y recourt à sa suite dans *Principia 2* (pp. xxxiii-xxxiv); Hilbert et Weyl également. Ces logiciens sont trop avertis pour ne pas voir l'illégitimité d'un « passage à l'infini »; ils ne manquent d'ailleurs pas d'en avertir le lecteur. Il est typique de les voir, malgré l'apparente imperfection de la méthode, comme contraints pourtant d'y faire appel afin de compléter ou de rendre plus intelligible la théorie « rigoureuse » des *Principia;* et ceci confirme l'interprétation de Hilbert pour qui la généralisation Russellienne n'est qu'une extension « idéale » du raisonnement en général sur un nombre fini d'objets.

Appliquées à une infinité d'objets, ces oppositions ne sont pas évidentes ; elles constituent précisément un des points en litige entre l'intuitionisme de Brouwer et le formalisme des Russelliens [1]).

C. Faut-il avec les intuitionistes renoncer à toute proposition générale sur une infinité d'objets, faut-il avec les *Principia* (du moins avec *Principia* [2]) renoncer à fonder la logique des propositions générales sur le donné des faits ? Nous pouvons, avec HILBERT [2]), refuser de nous laisser enfermer dans cette alternative.

Il n'est pas vrai que toute proposition générale vise une infinité de termes ; la pensée courante ne suppose qu'un nombre fini d'objets ; rien ne semble pouvoir démontrer que l'infini actuel existe [3]) ; la logique peut et doit se constituer indépendamment de cette hypothèse. Or si l'on n'envisage pas d'infinité d'objets, les lois des propositions générales, on vient de le voir, nous sont montrées par le jeu des symboles aussi intuitivement que les lois des énoncés de fait ; nous sommes en droit de conclure sans restriction que « la » logique des propositions générales nous est *donnée* comme celle des énoncés de faits.

D'autre part la notion d'infini actuel n'est pas contradictoire ; on a construit sur elle une branche importante des mathématiques modernes. Il est loisible de passer — moyennant les définitions de *Principia*[2] ou quelque axiome équivalent [4]) — de la logique du fini, intuitivement vérifiée, à une logique applicable à l'hypothétique infini actuel ou « transfini ». Les lois de cette logique, extension arbitraire de la logique « donnée » des propositions générales, ne

1) HILBERT. *Die logischen Grundlagen der Mathematik. Mathematische Annalen*, t. 88 (1923), pp. 154-155.

2) HILBERT *Die logischen Grundlagen der Mathematik : Mathematische Annalen*, t. 88. *Ueber das Unendliche : Mathematische Annalen*. t. 95 (1926).

3) RUSSELL. *Introduction to Mathematical Philosophy*. Chap. XIII. The axiom of infinity and logical types.

4) L'« axiome du transfini » proposé par Hilbert dans les articles cités, ne paraît pas constituer un progrès sur les définitions des *Principia*.

nous sont pas « données » à leur tour ; et ses propositions n'ont pas de sens tiré du donné [1]).

39. Propositions générales quant aux propriétés.

La généralisation quant aux propriétés se complique du fait qu'elle ne vise pas seulement diverses propriétés de même ordre mais en outre divers ordres de prédicats et de propriétés non prédicatives. Pourrons-nous pour cette généralisation encore atteindre une évidence vérifiable dans le donné ?

A. — Si l'affirmation ne généralise, comme celle des objets, que des propriétés de *même ordre* et si ces propriétés ne sont que des *prédicats d'objets* (éléments donnés dans la notation d'un fait comme les objets eux-mêmes), la généralisation et ses lois seront « données » au même titre que les généralisations d'objets.

Si la généralisation se borne à des propriétés qui sont du *même ordre*, mais qui ne sont *pas* de simples prédicats d'objets, il s'agira en outre de s'élever pas à pas (n° 32, *A*) de la généralisation des prédicats à l'ordre de propriétés qu'on étudie. Pour compliqué qu'il paraisse, le maniement de symboles exigé reste intuitivement observable et le résultat nous en reste « donné » (pourvu, bien entendu, qu'on ne considère aucune infinité d'éléments).

Pourra-t-on embrasser sous une notation commune et traiter sous forme intuitive les propriétés de *tout ordre ?* Ici l'affirmation ne pourra porter (n° 31) sur des propriétés d'ordres divers que dans des sens *analogues ;* mais du moment que le fondement de l'analogie peut être montré intuitivement par les symboles (et il le peut dès qu'il n'y a pas d'infinité d'éléments ou d'ordres en jeu), la proposition qui vise les divers ordres de propriétés analogues restera toujours « montrée » par le donné.

B. — La méthode que nous venons d'esquisser et qui reste dans l'ordre des certitudes intuitives, est à très peu près celle de *Principia*[2]. Espérant trancher d'un coup toutes les difficultés que la généralisation des propriétés soulève, les *Principia*[1] avaient pris leur recours à une proposition indémontrable : l'*axiome de réductibilité.*

Deux propriétés d'ordre différent et relatives à un même objet

1) Hilbert. *Die logischen Grundlagen...*, pp. 160-161. *Ueber das Unendliche*, p. 176. Weyl, *op. cit.*, p. 45.

ne peuvent jamais, on le sait, être *confondues*, mais on connaît, au moins très souvent, un prédicat *formellement équivalent* à une propriété d'ordre supérieur. (D'après une définition antérieurement posée, deux propriétés formellement équivalentes sont des propriétés qui toujours sont vraies ensemble et fausses ensemble). « Être le type même de l'étudiant » équivaut à posséder certains attributs de fait ; « avoir tous les caractères d'un grand général » équivaut apparemment à avoir tel attribut qui constitue un grand général. L'axiome de réductibilité généralise cette constatation en posant qu'il y a *toujours* une propriété prédicative équivalente à une propriété d'un ordre donné [1]). φx (sans point d'exclamation) étant une propriété d'ordre quelconque, l'axiome — pour les propriétés relatives à un objet — se mettra sous la forme :

$$(\exists \psi) \cdot \varphi x \underset{x}{=} \psi ! x \text{ [2])}.$$

L'axiome permet de manier d'un coup les propriétés de tout ordre relatives à un même objet : puisque deux propriétés formellement équivalentes sont vraies ensemble et fausses ensemble, on pourra, sans que la vérité des conclusions en soit altérée, substituer la propriété prédicative, dont les règles de raisonnement sont connues, à la propriété non prédicative dont les règles ne sont pas connues, ou qui crée des difficultés.

L'axiome de réductibilité n'a aucune évidence intuitive ; est-il vrai sans restriction ? Il suffira, pour mettre en défiance des lecteurs scolastiques, de faire remarquer qu'il ramène (ne fût-ce que par « équivalence ») n'importe quelle propriété à un prédicat *univoque*. De l'avis même de Russell, sa révision, sinon sa suppression, s'impose ; et en tout cas la logique des propositions générales peut se constituer sans lui.

C. — On semble s'acheminer, comme pour la généralisation des objets, vers la séparation nette de deux domaines : celui de l'évidence intuitive, du fini, du raisonnement général proprement dit ;

1) Grammaticalement parlant, l'axiome dira à peu près ceci : qu'une qualité d'une chose, même énoncée par une périphrase ou une proposition relative très complexe, peut toujours se mettre sous forme d'une simple épithète ou d'un attribut réduit à un adjectif.

2) *Principia*. Prop. *12.1. Selon la remarque des *Principia (Principia 1*, p 61 ; *Principia 2*, p. 58) il n'est pas essentiel, pour l'usage qui doit être fait de l'axiome, que toute propriété équivaille à une propriété *prédicative*. Il suffit à la rigueur que, dans un raisonnement donné, toute propriété d'un objet *a* soit formellement équivalente à l'une ou l'autre propriété d'un ordre *m* déterminé.

3) *Principia 2*, p. XIV. *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 192-193.

celui des extensions du raisonnement — extensions fondées sur des axiomes invérifiables — à l'infini et aux généralisations inaccessibles par la voie du donné [1]).

40. **Passage du donné à des rapports d'abstractions.** — Une fois posées les lois du raisonnement en termes de faits [2]) les *Principia* abandonnent ce premier point de vue pour isoler, noter et traiter directement : 1° les rapports de prédicats et d'objets entre eux, 2° les propositions sur des objets « décrits », 3° les propositions sur des classes et autres conceptions analogues [3]). Ils donnent ainsi un sens en termes de faits aux abstractions parmi lesquelles se meut la pensée traditionnelle ; ils posent une transition entre celle-ci et les raisonnements en termes de faits.

1° Dégageant le sens véritable des propositions générales quant aux objets et quant aux prédicats, la logistique les note comme rapports de prédicats entre eux (n°s 24 à 26) et d'objets entre eux (n°s 33 et 34). Les propositions sur les éléments que ces notations dégagent sont traitées ultérieurement à la manière des énoncés de faits [4]).

2° Une DESCRIPTION est une expression comme « l'objet qui est tel » (« the so and so »), désignant un objet déterminé par une propriété qui l'identifie [5]). Il ne s'agit plus

1) D'après *Principia 2*, p. XIV, si l'axiome de réductibilité n'est pas nécessaire aux généralisations de propriétés, il reste indispensable pour des extensions extrêmement importantes de l'idée de nombre, en particulier pour la théorie des nombres irrationnels.

2) *Principia*, *1 à *12.

3) *Principia*, *13 à *21.

4) Cette manière d'agir est justifiée, en ce qui concerne les objets, par la théorie de l'identité (*Principia*, *13); la théorie des rapports de prédicats n'est pas séparée, dans les *Principia*, de la théorie des classes.

5) *Principia*, *14. Dans ses derniers ouvrages, Russell nomme ces descriptions « descriptions définies » (*Problèmes de la Philosophie*, pp. 53 sv. *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 173-180), par opposition à ce qu'il appelle des « descriptions indéfinies ». Une description indéfinie sera une expression comme le sujet grammatical « des voleurs » dans la proposition « Des voleurs ont visité hier notre ville ». Cette proposition ne diffère que par la forme d'une simple

ici d'un élément qu'on isole tel quel d'un énoncé de fait, mais d'un objet qui n'est donné qu'*indirectement* par ses caractères.

Une proposition qui attribue un prédicat à une « description » peut être traitée comme un énoncé de fait, à condition que l'objet décrit « existe »[1]; cette proposition (*Principia* *14.18) commande toute le développement de la logique russellienne, car c'est par voie de description que s'y définissent les principales idées qui concernent les classes et les relations.

3° Une troisième notion d'importance capitale est celle de CLASSE (nous ne traiterons pas séparément la notion de « relation prise en extension » qui lui est exactement parallèle). La théorie des classes, un des chefs-d'œuvre de la dialectique russellienne, a été créée pour résoudre les difficultés que soulèvent les propositions *intensives*. Qu'entendre par là ?

Notre raisonnement ne vise habituellement pas comme distincts des concepts désignés par des mots distincts, mettons les concepts $\varphi ! \hat{x}$ d'homme et $\psi ! \hat{x}$ d'animal raisonnable. Supposé que tout homme soit un animal raisonnable et vice versa (donc que $(x).\ \varphi ! x \equiv \psi ! x$) les concepts $\varphi ! \hat{x}$ et $\psi ! \hat{x}$ seront « formellement équivalents » donc vrais et faux des mêmes objets. Une proposition est dite *extensive* (extensional) si elle est vraie de toutes les notions formellement équivalentes[2]; elle sera *intensive* (intensional) dans le cas contraire[3].

On pourrait croire que toute proposition est « extensive ». Et pourtant les affirmations : « Le portier a dit que

proposition « parfois » : « Il y a des êtres qui sont des voleurs et qui ont visité hier notre ville » ; c'est pourquoi les descriptions indéfinies n'apportent rien de bien nouveau à la logique.

1) La conception de l'*existence* des objets décrits joue un rôle très important dans l'épistémologie de Russell. Cf. KREMER, *op. cit.*, p. 78.

2) *Principia 1*, p. 76; *Principia 2*, p. 72.

3) *Principia 1*, p. 76; *Principia 2*, p. 73.

c'était un homme » « Homme est un substantif » n'entraînent pas la vérité des autres que voici : « Le portier a dit que c'était un animal raisonnable ». « Animal raisonnable est un substantif ». On se récriera que ces dernières propositions s'arrêtent aux mots, que nous jouons sur les mots ; mais précisément la logistique est mal placée pour interdire de jouer sur les mots, elle qui fonde sa certitude sur le jeu des « mots » ou des symboles. Il faut donc distinguer. Une proposition extensive sur $\varphi ! \hat{x}$ sera dite porter sur *la classe de* $\varphi ! \hat{x}$ (l'extension de $\varphi ! \hat{x}$ [1]). Une proposition intensive, au contraire, vaudra pour $\varphi ! \hat{x}$, mais pas pour sa *classe* [2]).

La difficulté des propositions intensives ne se restreint pas aux seules propriétés ; elle concerne tout autant les symboles des *objets* (et ceux des propositions elles-mêmes). Le même objet peut très bien être désigné sous deux noms propres, p. ex. la même ville sous les noms d'Oslo et de Christiania. Les propositions intensives seront celles où le signe particulier Oslo ou Christiania est chose essentielle [3]) ; les propositions extensives seront celles où le symbole est « transparent » [4]), c'est-à-dire où il ne faut pas s'arrêter au symbole, mais viser tous les objets qui, sous des symboles distincts, des images distinctes, peuvent être tenus pour identiques.

On a bien essayé — c'est ce vers quoi tend Wittgenstein — d'éliminer de la logistique les propositions intensives, et les « classes » par la même occasion ; mais on n'y réussit qu'en restreignant arbitrairement la possibilité de construire des propositions complexes

1) *Principia 1*, p. 75 sv.; *Principia 2*, p. 71 sv.

Nous éliminons de la définition de *classe* ce qui présuppose l'axiome de réductibilité.

2) Les affirmations qui attribuent un prédicat à une classe obéissent aux mêmes lois que les énoncés de faits ; les propositions générales sur des classes se comportent comme des propositions générales sur des objets. *Principia*. Prop. 20.6 et suiv.

3) Russell établit dans *Principia 2* (p. 665) qu'une proposition intensive est une proposition concernant le symbole ; en termes de la théorie de Wittgenstein on pourra dire : le sens d'une telle proposition n'est montré que par tel symbole particulier (ce qui, soit dit en passant, n'empêche pas que le symbole puisse être « variable » et entrer dans l'expression de lois logiques).

4) *Principia 2*, p. 665.

(n° 6) et des prédicats de prédicats (n° 28). Si on veut tenir compte de *toutes* les possibilités de raisonnement par symboles, la solution claire ne serait-elle pas, au contraire, de traiter à la manière de « classes » tous les symboles « transparents » ?

41. **Objections contre le caractère « donné » des abstractions.** — Voici donc résolues, ou, semble-t-il, en voie de résolution les difficultés signalées au cours de notre exposé ; voici même réintroduits et définis à l'aide du donné les prédicats, les objets, les classes, tous ces éléments que l'intelligence isole du donné et que nous avons groupés sous le nom générique d'*abstractions*. Leur emploi se trouve ainsi justifié à titre d'abréviations et de manières de parler commodes; avons-nous le droit d'aller plus loin et de les considérer comme *donnés par l'expérience ?* Ici les logisticiens répondent par la négative, et voici, principalement d'après Wittgenstein, la marche de leur raisonnement :

1° Quant aux descriptions et aux classes, il est à remarquer, disent les *Principia* [1]), que ces expressions ne revêtent de sens que dans certains contextes, pour certains emplois. Les logisticiens évoquent à ce propos l'analogie d'expressions mathématiques (nombres imaginaires, nabla de Hamilton) sur lesquelles on peut calculer dans une large mesure comme sur des quantités véritables, et auxquelles cependant personne n'accordera la même « réalité » que, par exemple, à des nombres entiers positifs. Qui nous prouve que descriptions et classes aient toujours un sens « réel », qu'elles correspondent toujours à quelque chose qui pourrait être donné dans un fait ?

2° Que les éléments du fait (prédicats, objets), y soient *donnés*, la logistique ne le met pas en doute. Mais peut-on parler de ces éléments *en eux-mêmes*, formuler explicitement quelque chose sur leur nature et leurs rapports, sans plus les énoncer au sein d'un fait ?

1) *Principia 1*, p. 69; *Principia 2*, p. 66.

Non, dira-t-on, ces éléments constituent la structure *interne* du fait; cette structure est manifestée, rendue sensible, montrée par voie de symboles. Mais on ne peut aller plus loin : c'est l'avantage des symboles de *montrer* sans explication leur structure et celle des faits qu'ils symbolisent ; c'est leur faiblesse de ne pouvoir que la montrer et non pas l'expliquer [1]).

3° Les abstractions, dont la nature intime est inexplicable (puisque inexprimable par n'importe quel symbolisme, par n'importe quel langage humain) ne peuvent a fortiori servir à expliquer le donné. Toute tentative de dépasser, en les expliquant, les données inanalysées de l'expérience, constitue un *non-sens*. La critique des logisticiens aboutit ainsi, le mot est de Wittgenstein lui-même [2]), à un véritable *solipsisme*. Notre travail de pensée se limite perpétuellement à reproduire, à montrer le donné ; nous y sommes enfermés.

42. **Comment les abstractions nous sont données.** — *A*. « Les éléments du fait, nous dit-on, ne peuvent être que désignés, montrés par le symbole ; leur rôle respectif, leur agencement, leur nature ne peuvent être formulés explicitement ». — Les énoncés de faits *particuliers* ne peuvent que les montrer ; d'accord. Mais il nous reste les propositions *générales* qui, précisément, comparent les objets aux objets, les prédicats aux prédicats pour en énoncer « en soi » l'identité, la distinction, l'implication, la coïncidence etc.

Les propriétés de ces éléments, nous le savons, ne sont pas énoncées comme telles dans une proposition générale en termes de faits, une proposition « toujours » ou « parfois ». Mais, outre son expression en termes de faits, chaque proposition « toujours » ou « parfois » s'énonce également

1) Cette objection a été développée avec beaucoup de force par Wittgenstein. *Tractatus*. Prop. 4.12 et sv.

2) *Tractatus*. Prop. 5.62.

(n°s 25 et 33) sous une forme *abrégée, abstraite*. Ce mode d'énoncer n'ajoute rien à la proposition « toujours » ou « parfois » ; il en *retranche* simplement les éléments que l'affirmation ne concerne pas. Il ne note que les prédicats dans une proposition qui vaut pour des objets quelconques, et dont la vérité ne dépend par suite que de la nature des prédicats ; il ne note que les objets dans une proposition valable pour des prédicats quelconques, faisant abstraction des prédicats particuliers [1]). Il continue, ainsi faisant, à n'énoncer que ce qui est *donné* [2]).

B. D'autre part, une proposition singulière sur des abstractions se comporte logiquement comme un énoncé de fait ; la logistique établit minutieusement ce point (n° 40) pour chaque espèce d'abstractions [3]). Les *Principia* conduisent tous leurs raisonnements en supposant que la distinction des ordres de propositions et des « types » est purement relative : peu importe ce qui est *en soi* objet, prédicat, propriété d'un ordre supérieur ; le tout est de noter correctement ce qu'un élément est par rapport à un autre. Si donc pour transcrire correctement ce qui est, il fallait remplacer ce que nous croyions des énoncés de faits par des énoncés sur des « abstractions », les objets, prédi-

1) Retrancher d'une proposition les éléments dont la vérité de cette proposition n'est pas dépendante, est-ce cesser d'être fidèle au donné ? Voilà le point délicat ; il aurait besoin d'être discuté de près.

Les mêmes considérations paraissent valoir pour les descriptions et les classes. On part de propositions générales plus complexes, mais le travail effectué pour passer à la notation abrégée est-il autre chose qu'une *élimination* de ce que la proposition ne « vise » pas ?

2) Une fois prédicats et objets « abstraits » grâce aux propositions générales, il est loisible de *revenir* sur le fait et, au lieu d'énoncer simplement, côte à côte, le prédicat φ et l'objet a, d'expliciter la relation de prédication ou appartenance qui réunit le prédicat à l'objet. C'est ce que fait le langage quand il distingue trois éléments dans la proposition singulière : ceci-est-rouge ; c'est ce que fait la logistique quand elle note $a \varepsilon \varphi ! \widehat{x}$ au lieu de $\varphi ! a$ (n° 25, *in fine*), c'est ce que fait la logique, analysant la proposition singulière en sujet, copule et prédicat.

3) On dira que, pour autoriser cette assimilation, certaines conditions doivent être remplies : existence de la description, absence de cercle vicieux. Mais ceci ne *limite* pas, à strictement parler, le sens des notations ; car il est sous-entendu, dès qu'on use d'un symbole, qu'il ne peut constituer un non-sens.

cats etc. réalités véritables, les lois logiques n'en subiraient aucune altération.

C. Qu'on ne dise donc pas (c'est le *A* que nous venons d'aborder) : « En raisonnant sur des abstractions vous perdez contact avec le donné ». Qu'on ne dise même pas (*B*) : « Vous bouleverserez les applications de la logistique ». Tout l'édifice de la logistique reste intact, qu'on introduise ou non l'explication des faits par la réalité des « abstractions », objets et propriétés. Aucune considération logique ne nous contraint à refuser d'analyser et expliquer les faits.

Si l'on opte pour le fait indivis plutôt que pour les abstractions, ce ne peut être que pour des raisons d'« économie de pensée »[1]), pour nous rendre parfaitement évidentes (en les réduisant, si faire se peut, à des enchaînements tautologiques d'éléments simples) les propositions logiques et mathématiques. La préoccupation est légitime et féconde quand il s'agit de mettre en sûreté les fondements des sciences déductives, de donner à l'esprit, en le dégageant de toute présupposition « inutile », le maximum d'aisance et de puissance dans la combinaison créatrice. Mais si, au lieu de créer et de combiner, il s'agit d'interpréter le donné ? Qui nous dit que la réalité doive être formée d'éléments simples *quant à nous ?* Tout ne paraît-il pas nous dire le contraire ?

Reconnaître les « abstractions » comme réelles de préférence au fait brut, ces abstractions que l'expérience révèle si évidemment uniformes sous des apparences diverses, si rigoureusement enchaînées sous des apparences incohérentes, n'est-ce donc pas simplement s'incliner devant la conception que nous impose le donné ?

R. Feys.

1) C'est ce que met nettement en relief le P. Kremer, *op. cit.*, pp. 71, 180-183.

XVI

LES IDÉES RELIGIEUSES DE KANT

EN 1755-1760

Le 12 juin 1755, Kant, âgé de 31 ans, est promu docteur en philosophie de l'Université de Königsberg. En octobre de la même année, il y inaugure son enseignement de *privat-docent*, attendant la première vacance, pour postuler une chaire de professeur ordinaire.

Les articles et brochures que le jeune professeur publie de 1755 à 1760, manifestent clairement ce qui reste au premier plan de ses préoccupations intellectuelles : à une exception près, tous ces ouvrages traitent de questions scientifiques. Les quelques idées philosophiques qu'on y trouve, s'inspirent toutes de la philosophie de la nature développée dans l'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Ce livre, qui parut dès le mois de mars 1755 est en quelque sorte le résultat des méditations que Kant avait faites sur la physique et l'astronomie de Newton pendant les loisirs de ses huit années de préceptorat. Préludant aux tentatives de Laplace, Kant y tente un essai de cosmogonie : il y montre que l'univers ordonné que nous contemplons, est sorti du chaos primitif par le simple jeu mécanique des lois d'attraction et de répulsion. Cette conception mécanique de l'ordre universel est en quelque sorte la première découverte de Kant. Il y restera toujours

attaché, et lui accordera toujours une place importante dans sa vie personnelle [1]).

Il ne semble pas que dans les autres domaines de la philosophie Kant eût déjà des idées neuves et personnelles. Sans doute, dans sa dissertation doctorale, il fait un exposé des thèses fondamentales de la métaphysique wolffienne et marque déjà son dissentiment sur quelques points très importants. Mais ces difficultés ne le préoccupent pas encore : en 1759, il n'hésitera pas à publier son *Essai sur l'optimisme*, qui s'inspire encore totalement du dogmatisme de Wolff.

Ces préférences de Kant pour les études scientifiques dataient de ses années d'université. A partir de la même époque, il avait cessé de s'intéresser *ex professo* aux études religieuses : Dès 1746-47, il ne se documentait plus personnellement sur les questions purement théologiques. Et lorsqu'en 1794, dans sa *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, il entreprendra de déterminer le sens symbolique que les différents dogmes peuvent conserver dans les cadres de sa philosophie agnostique, c'est au catéchisme de son enfance qu'il viendra demander des renseignements sur la religion positive.

Le présent essai prend son départ en cette année 1755, qui est celle des premières œuvres et des premiers cours de Kant; il s'arrêtera à 1760, avant que notre philosophe ne commence à « s'éveiller de son sommeil dogmatique » et ne subisse l'influence de Rousseau. Il se propose de dégager la valeur que, pendant cette période de cinq années, Kant attribuait encore à l'enseignement religieux de ses maîtres, et de déterminer dans quelle mesure la

1) Cet attachement fut surtout manifeste pendant le début de son professorat. On peut facilement s'en convaincre en lisant l'article « Geschichte und Naturbeschreibung der Merkwürdigsten Vorfälle des Erdbodens » (1758) et surtout *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, dans lequel, huit ans plus tard, en 1763, Kant reproduit textuellement un fragment de cet ouvrage.

religion personnelle de Kant se référait encore à la révélation chrétienne. La matière de cette étude vient d'être renouvelée récemment (1924) par la publication des notes que Kant a mises en marge de l'*Auszug aus der Vernunftlehre* de G. F. Meier qui lui servait de *Handbuch* pour ses leçons de Logique [1]). L'éditeur le signale avec raison : pendant ses premiers cours [2]), Kant était encore profondément soumis à l'influence de son éducation piétiste. Pour saisir complètement le sens de ses annotations, il est indispensable de se rappeler comment, en adaptant le piétisme aux exigences rationnelles de la philosophie de Wolff, les maîtres de Kant avaient su concilier harmonieusement les deux courants antagonistes qui s'étaient heurtés dans

1) Ces notes ont été publiées dans le tome XVI de l'édition des *Kant's Gesammelte Schriften* par l'Académie de Berlin.

Pour établir la chronologie relative de ces différentes notes, E. Adickes se base surtout sur les critères externes fournis par la forme de l'écriture, la teinte de l'encre, la place de ces annotations (cf. tome XIV de l'édition de Berlin). Les notes marginales que nous utiliserons dans le présent article, constituent la couche la plus ancienne de ces annotations : celle que Kant a inscrite avant de donner son premier cours. Comme ce premier cours fut donné au semestre d'hiver 1755-1756, nous avons par le fait même un terminus ante quem, qui nous semble devoir être admis. En effet, d'une part, l'éditeur a pu facilement discerner quelles étaient les annotations inscrites en premier lieu; d'autre part, du point de vue de la critique interne, rien ne s'oppose à cette chronologie. « L'Auszug aus der Vernunftlehre » étant de 1752, ces annotations ont dû être inscrites après cette date. Pendant combien de temps ces annotations ont-elles été utilisées? Adickes distingue une seconde couche qu'il date de la phase β_1-ε_2 (1755-1765), et qui est fort semblable aux annotations de la première couche.

Nous citerons les œuvres de Kant d'après l'édition de l'Académie de Berlin : pour les annotations marginales nous citerons le nº de l'annotation plutôt que le nº de la page. Nous emploierons les abréviations suivantes :

Th. d. H. = *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*

L. = *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier, servant de Manuel à Kant.

Meier. = *G. Fr. Meiers Vernunftlehre. 1752,* traité dont Kant ne commentait qu'un résumé, et auquel il empruntait nombre des annotations publiées par Adickes.

2) Les annotations de la troisième phase γ et sq. (1860-1864) ne contiennent plus aucune allusion à la religion révélée. Toutefois elles ne contredisent pas les annotations mises précédemment. Dans quelle mesure ces premières annotations furent-elles encore utilisées ? Il est impossible de le dire. Aussi terminerons-nous notre exposé aux environs de l'année 1760.

la conscience philosophique et religieuse de l'Allemagne au cours des trente premières années du XVIIIe siècle [1]).

*
* *

Dans sa forme originaire, le piétisme n'avait guère de préoccupations doctrinales. S'inspirant en partie des auteurs mystiques du moyen âge, il avait voulu restituer dans sa pureté la Réforme luthérienne. Devant la misère morale et sociale qui avait suivi la guerre de Trente ans, devant le manque de vie d'une théologie, s'exprimant en formules scolastiques et s'épuisant en vaines disputes doctrinales, le piétisme s'était montré soucieux avant tout de provoquer le « réveil des âmes ». Il insistait sur la nécessité qu'il y avait pour chaque individu de faire retour sur soi-même pour se convaincre de la profonde corruption du genre humain et pour arriver, dans une conversion totale et instantanée, à faire l'expérience personnelle de la justification gratuite obtenue par la foi dans les mérites de la mort du Christ.

Dans ce système religieux, l'intérêt dogmatique se trouvait singulièrement réduit. Non seulement on réagissait contre la théologie orthodoxe qui faisait consister l'essentiel de la religion dans la pureté et l'intégrité des doctrines tirées de l'Ecriture, et on n'attachait aucune importance aux différents symboles où s'était exprimée la foi théorique de la communauté protestante. Mais du dogme luthérien, dont on ne conservait plus que l'essentiel, on ne cherchait nullement à donner une définition exacte et valable pour tous : on ne s'intéressait aux vérités révélées que dans la mesure où chaque individu y trouvait des leçons pour sa conduite et un aliment pour sa vie intérieure. Le piétisme réagit également contre le laxisme, qui

1) Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, 1878, pp. 16 et sq., 26-27; 115-122. — Hollmann, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, pp. 13 et sq., 48-62, etc.

était résulté du dogme de la « foi sans les œuvres ». En définitive, il apporta au protestantisme tout un renouveau de vie qui se traduisit par une efflorescence mystique plus ou moins pure, et par la création de nombreuses œuvres : catéchismes, missions, union des Eglises, etc ..

A Königsberg, cette réaction individualiste et mystique eut comme point de départ la profonde émotion religieuse que le conservateur des forêts Th. Gehr éprouva le 21 septembre 1691, jour de la fête de saint Mathieu. Avec le concours de Spener et de A. H. Francke, le nouveau converti créa un établissement d'éducation auquel un ordre de cabinet du 4 mai 1701 donna le titre d'Ecole royale et qui se transforma en 1702 en un gymnase nommé le *Fredericianum*. Ce fut la réplique fidèle du collège que A. H. Francke avait fondé à Halle. Les études profanes y étaient peut-être un peu moins négligées mais, de part et d'autre, le but officiel de l'institution était de sauver « la jeunesse de la corruption spirituelle ». Soumis à une discipline rigide, les écoliers étaient obligatoirement astreints à de nombreux exercices de piété, prières, chants, méditations d'une demi-heure, périodes de recueillement, catéchismes, prédications qui devaient les convaincre dès l'enfance de la profonde perversion du cœur humain et les amener à l'épreuve de la conversion en leur apprenant à vivre en la présence de Dieu dans la pureté de la conscience et la docilité aux appels de l'Esprit divin.

Grâce à la protection royale et à l'habileté de ses chefs, le piétisme du *Fredericianum* triompha de toutes les oppositions et acquit bientôt une influence prépondérante sur la Ville et l'Université. Jusqu'en 1733, il demeura rigoureusement fidèle aux directions que lui avaient données ses fondateurs. Soucieux avant tout de pureté morale et de vie intérieure, le piétiste rejoignait le théologien orthodoxe pour affirmer la totale perversion de la raison naturelle. — Ferment d'orgueil et source d'une trompeuse sécurité, la raison laissée à ses propres forces ne peut qu'entraver

la préparation à la foi et n'apporte aucune lumière pour l'intelligence des mystères [1]). Tels étaient les principes traditionnels du protestantisme que les dirigeants du *Fredericianum* affirmaient toujours de 1706 à 1730.

Or précisément à cette époque, Christian Wolff répandait une philosophie qui contenait déjà en germe tous les excès rationalistes du « Siècle des Lumières ». Il enseignait que la raison humaine, se fondant uniquement sur la nature de l'homme, est capable de constituer par elle-même une morale et une théologie naturelles s'imposant à tous, avec une certitude absolue, malgré la différence des croyances et des rites. Bien plus, la raison était érigée en juge de la révélation ; elle soumettait la vérification du surnaturel à des conditions qui en restreignaient singulièrement la possibilité et la réalité. — Sous peine d'être inutile et par conséquent indigne de la sagesse divine, une révélation ne peut contenir aucune des vérités rationnelles. Elle ne renfermera donc que des mystères absolument inconnaissables pour la raison naturelle. Toutefois ces mystères ne pourront s'opposer aux propriétés essentielles de l'âme, de la raison ou de l'expérience, et, dans leur expression même, ils devront se conformer adéquatement aux règles du langage.

Le conflit entre le piétisme et la philosophie de Wolff fut d'autant plus violent que celui-ci enseignait dans l'Université de Halle fondée et dirigée par les piétistes. Après

1) *Lysius*, directeur du *Fredericianum*, de 1706 à 1715, rangeait la raison naturelle au premier rang des puissances que saint Paul désignait par la chair et le sang. Elle est source d'orgueil : l'âme régénérée ne peut entrer en pourparlers avec cette mauvaise conseillère sous peine de retomber dans le sommeil de la sécurité *(Das Schädliche und nützliche Besprechen einer von Gott... ermunterten Seele.* Königsberg, 1706, p. 7).

A. Wolff, qui succéda à Lysius et qui fut directeur du *Fredericianum* de 1715 à 1729, ne parlait pas autrement : « In dem Geistlichen aber ist der Verstand ganz und gar verfinstert, ja die Finsternis selbst ». — Er vernimmt nichts von dem was des Geistes Gottes ist, es ist ihm eine Thorheit, er kann es nicht erkennen ; wo er aber etwas it natürlichen Kräften fasst, das ist ein totes Wissen ». A. Wolfe, *Ueber Christliche Gelassenheit*, p. 9, cité par Hollmann, p. 56.

deux ans de controverses, il en fut expulsé (8 novembre 1723). A Königsberg, pour se manifester par de moindres violences, l'opposition des deux tendances ne fut pas moins vive. Ce fut en 1717 que les premiers wolffiens pénétrèrent à l'Université : malgré leur extrême modération, aucun d'eux ne réussit à obtenir le titre de professeur ordinaire. Après les événements de Halle, ils n'osaient même plus prononcer le nom ni citer les ouvrages de leur maître. Seul un professeur Ch.-Gab. Fisscher, récemment converti aux idées nouvelles, prit une attitude de provocation : un ordre de cabinet lui enjoignit de quitter Königsberg dans les vingt-quatre heures et la Prusse dans les quarante-huit heures (1725). Cet acte d'autorité provoqua immédiatement un abaissement notable de la valeur scientifique de l'enseignement universitaire : malgré sa victoire apparente, le piétisme de Königsberg n'en était que moins bien armé contre un retour offensif du rationalisme que la publication des œuvres de Wolff propageait rapidement à travers toute l'Allemagne.

Ce fut alors qu'au sein même du piétisme, un mouvement se produisit qui sut faire la synthèse des deux courants antagonistes. Son promoteur était Franz Albert Schulz (1692-1763), celui-là même qui plus tard paya l'écolage du jeune Emmanuel Kant au *Fredericianum*. — Homme d'action plus encore qu'homme d'étude, Schulz débuta dans le ministère. En 1731, il est nommé curé à Königsberg : l'année suivante, on lui confie la première chaire de théologie et, peu après, la direction du *Fredericianum*. — La confiance de Frédéric Guillaume Ir l'appella à de plus hautes dignités ; jusqu'à la fin du règne il inspira toute l'administration ecclésiastique de la Prusse. A l'avènement de Frédéric II en 1740, il fut privé de ses fonctions administratives mais n'en conserva pas moins une influence considérable dans la ville de Königsberg [1]). Etudiant la théologie

1) En 1743, l'influence de Schulz avait encore été assez puissante pour faire

à l'Université de Halle, Schulz avait également suivi les cours de Wolff. Piétiste convaincu, il restait partisan du « réveil des âmes » et de la conversion instantanée. Il gardait sa foi intacte, tout en l'exprimant selon la méthode et l'esprit de la philosophie déductive. Des vérités que le Christ a enseignées et que le croyant s'assimile sous l'illumination de l'Esprit, Schulz faisait deux parts ; il y distinguait ce que la raison est à même d'établir par ses propres lumières et ce qu'elle est incapable de tirer de son fonds parce qu'elle ne peut s'en faire un concept. — Cette impuissance de la raison vis-à-vis de vérités telles que : l'idée approfondie de la malice du péché, la messianité du Christ, la satisfaction vicariale... etc., provient, non pas de ce que la raison serait radicalement pervertie, mais uniquement de la nature même de ces vérités qui sont totalement hors de notre portée. Conservant ainsi le caractère strictement surnaturel des dogmes essentiels du piétisme, Schulz en vient à déclarer que la raison n'est ennemie de la foi que pour autant qu'elle repousse de parti pris toute révélation qui la dépasse. Maintenue dans ses justes limites, la philosophie présente une double utilité au théologien. Etant capable de découvrir par elle-même toute une série de vérités contenues dans la Bible, elle peut amener les hommes à ne pas s'opposer à la révélation et ainsi, d'une façon négative, les conduire à la foi. D'autre part, elle n'est pas réduite au silence complet vis-à-vis de ces vérités surnaturelles. Impuissante à s'en faire un concept et à les expliquer clairement, elle peut au moins voir la liaison systématique *(Zusammenhang)* qui les enchaîne. La philosophie est le meilleur moyen d'exposition et d'explication du dogme. Elle est juge souverain des règles

interdire les « Vernünftige Gedanken » de Ch. Gabr. Fischer. Ce dernier, rentré par grâce, y proposait une interprétation spinoziste du dogme chrétien. En 1753, l'opposition de Schulz empêchait Frédéric II de nommer Langhausen conseiller du Consistoire. Cf. B. Hollmann, *o. c.*, pp. 42-45.

et des méthodes qui doivent présider à cette exposition. Tels sont les principes que Schulz appliquait dans ses leçons de Dogmatique : non seulement il suivait la méthode de Wolff et exposait le dogme en syllogismes selon les procédés mathématiques et déductifs, mais encore il s'exprimait exclusivement en termes philosophiques. Suivant le témoignage d'un contemporain, à entendre l'enseignement de Schulz, « on ne pouvait s'empêcher de penser que » le Christ et ses apôtres avaient tous étudié à Halle sous » Wolff ».

En transposant ainsi le piétisme dans la philosophie Wolffienne, Schulz l'avait doté d'une synthèse dogmatique ; Martin Knutzen († 1758), allait lui donner une apologétique. Tel est en effet l'objet de son *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion* (1740). Procédant lui aussi suivant la méthode de Wolff, il partait de la considération philosophique du péché. — Offense faite à Dieu, le péché est d'une malice infinie. La sainteté divine exige qu'il soit adéquatement expié. Cette expiation a donc nécessairement une double fin : manifester la justice et la sainteté de Dieu et procurer l'obéissance, et partant le bonheur des hommes. Or le repentir, la souffrance volontaire, en un mot tous les moyens inventés par la raison sont incapables d'atteindre ces deux résultats. Il est donc nécessaire que le moyen d'y parvenir nous soit révélé par Dieu lui-même. — Mais ici s'arrête la déduction rationnelle : la raison se démontre la nécessité d'une révélation divine et les fonctions essentielles que cette révélation doit remplir, mais elle est impuissante à en donner la définition. Toutefois cette déduction rationnelle suffit à déterminer la forme de toute apologétique. Pour prouver sa divinité, une révélation devra s'appuyer sur un double argument. D'une part, il faudra — critère externe — qu'elle établisse sa divinité à l'aide d'un miracle irréfutable. Et d'autre part — critère interne — l'on devra pouvoir démontrer qu'elle remplit les conditions qui, suivant ce qui vient

d'être exposé, sont exigées par la raison pour l'adéquate expiation du péché.

Or la révélation chrétienne sort victorieuse de cette double épreuve critique. Seule de toutes les religions, elle peut s'appuyer sur un miracle irréfutable, établi en toute certitude par la science historique : la résurrection du Christ. Tel est le critère externe de la divinité du Christianisme. — Par ailleurs, la religion chrétienne a essentiellement pour but de réconcilier avec Dieu ceux qui ont foi dans la satisfaction vicariale opérée par la mort volontaire du Christ. D'une part, cette mort est évidemment une expiation adéquate du péché en même temps qu'une manifestation ineffable de la sainteté, de la justice et de l'amour divins. D'autre part, dans la foi, qui rend les hommes participants des effets de cette mort, le pécheur prend vivement conscience de sa faute et de l'imputation gratuite qui lui est faite des mérites du Christ. Naturellement, une telle foi entraîne avec elle « une conversion totale, une recon- » naissance irrésistible vis-à-vis de la miséricorde divine, » et une obéissance aimante aux ordres du Sauveur ». Ainsi donc, dans la religion chrétienne, le péché est expié, les hommes sont rendus vertueux. Les deux fonctions que la raison assigne à toute révélation divine sont éminemment assurées. La révélation chrétienne enseigne ce que la raison réclame et ce qu'elle est impuissante à concevoir. Tel est le critère interne de la divinité du Christianisme.

On aura remarqué les principales caractéristiques de cette philosophie religieuse. Sans doute, Schulz et ses émules [1]) avaient peut-être poussé un peu loin l'obéissance à la méthode déductive de Wolff et ils étaient loin d'avoir détruit toutes les tendances rationalistes de cette

1) Schulz fut le premier à unir les deux courants opposés. Son influence commença à se faire sentir depuis 1733. Il eut de nombreux imitateurs, parmi les prédicateurs (Benno Erdmann, *o. c.*, p. 9). Baumgarten, le frère du philosophe S. J. Baumgarten, opéra la même synthèse à Berlin, mais un peu plus tard et avec le même succès (Benno Erdmann, p. 25).

philosophie. Toutefois, dans la synthèse qu'ils avaient opérée du piétisme et du wolffianisme, ils n'avaient, en réalité, sacrifié qu'un seul dogme : le dogme protestant de la totale perversion de la raison naturelle. Au contraire, ils avaient su conserver toute son importance à la conversion instantanée, et maintenir le caractère directement surnaturel de la pensée religieuse, qui y était impliquée. Bien plus, ils avaient mis en évidence la valeur universelle et dogmatique des connaissances apportées par la révélation. Ils avaient su leur donner, aux yeux des wolffiens, la consistance d'une synthèse théologique, construite selon les meilleures méthodes de la philosophie déductive. Knutzen même était allé plus loin : il avait montré que cette synthèse doctrinale était réclamée par la raison naturelle, où elle se trouvait, en quelque sorte, inscrite en creux. Le piétisme se trouvait transposé en termes philosophiques, et était intégré dans un système doctrinal ; la vérité de la religion chrétienne se démontrait rationnellement. On était loin du piétisme primitif où tout se réduisait à une pratique inspirée par une foi surnaturelle et ennemie de la raison, et où le fidèle ne pouvait guère songer à justifier sa croyance aux vérités révélées, sinon par l'expérience personnelle qu'il en faisait au cours de ses exercices de piété.

*
* *

Pour apprécier l'attitude religieuse de Kant en 1755-60, il était indispensable de connaître la transformation profonde qu'avait subie le piétisme de Königsberg entre 1730 et 1740. En effet comme beaucoup de ses condisciples. Kant avait conservé un très mauvais souvenir de son passage au Fridericianum, où sa nature froide et intellectuelle avait été soumise à une culture intensive du sentiment religieux, et où sa spontanéité enfantine avait été comprimée par une discipline de fer, lui imposant sans

cesse de nombreux exercices de dévotion [1]). Il n'est pas douteux qu'il ne faille mettre ces impressions de jeunesse à l'origine de cette répugnance croissante que Kant éprouvera dans la suite pour les pratiques extérieures de la religion et qui, à la fin de son existence, les lui fera complètement bannir de sa vie privée [2]). On sait également combien Kant réagira alors contre tout le côté sentimental de la religion. Il est très vraisemblable que cette double réaction se soit déjà manifestée extérieurement alors qu'il n'était encore qu'un jeune professeur [3]).

Par ailleurs, jusqu'à la fin de sa vie, Kant considérera la religion comme une affaire sérieuse, et éprouvera un réel respect pour la religion chrétienne. Pendant qu'il était encore étudiant, il avait suivi, pendant un semestre et avec beaucoup d'attention, les leçons de dogmatique de Schulz ; il s'était même procuré quelques ressources en se faisant le répétiteur de ses élèves [4]). On n'ignore pas non plus, quels rapports amicaux le lièrent à Knutzen, qui fut son maître préféré [5]) et lui donna le goût des études scientifiques. Or,

1) L. Borowski. *Darstellung des Lebens und des Charakters I. Kants*, p. 25. — K. Vorländer. *I. Kants Leben*, p. 14.

2) P. Charles. *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Kant et Kantisme*, t. VIII, c. 2229-30. K. Vorländer, *o. c.*, p. 10 et pp. 138 et sq.

3) Deux ans après le début de ses cours en 1758, Martin Knutzen venait de mourir. Kant fut mandé par A Schulz, alors recteur magnifique. Celui-ci lui enjoignit de présenter sa candidature et promit même de l'appuyer. Mais quand Kant était entré dans sa chambre, il lui avait posé d'un ton solennel cette question : Craignez-vous Dieu du fond du cœur ? D'après l'interprétation que Kant lui-même aimait à en donner plus tard, le recteur exigeait de son ancien élève une profession de... discrétion (Borowski, p. 34. Vorländer, p. 76). Ce qui laisse supposer, tout au moins que Kant, dans sa conduite extérieure, n'avait pas la réputation d'un croyant plein de ferveur. Mais cela laisse ouverte la question de savoir si, intérieurement, il avait déjà abandonné toute foi dans la religion révélée.

4) Il est certain que Kant ne fut pas inscrit à la faculté de théologie et plus que probable qu'il ne prêcha pas (Vorländer, *Kants Leben*, pp. 10 et 39). Lors de la mort de son père en 1746, il inscrivit dans le livre de ménage une pieuse annotation qui ne dépare pas celles que sa mère y inscrivait (E. Arnoldt. *Kants Jugend und die jünf ersten Jahre seiner Privatdocentur. Altpreuss. Monatsch.*, t. XVIII, 1881, p. 609). Il suivit les cours de dogmatique de Schulz probablement en 1742-1743 (Vorländer, *o. c.*, p. 17. Borowski, pp. 28 et 170).

5) Borowski, p. 29.

ses relations personnelles s'établirent précisément au moment où Knutzen venait de publier son livre d'apologétique et où le traité obtenait un beau succès de librairie [1]). Il n'est donc pas douteux que Kant n'ait connu la manière dont ses deux maîtres avaient réussi sans les corrompre à intégrer les dogmes piétistes dans la philosophie de Wolff. Or jusqu'en 1760, Kant continuera d'accepter en bloc cette philosophie : on peut donc se demander si, même en ayant délaissé la pratique religieuse, Kant ne restait pas fidèle à la synthèse doctrinale de ses maîtres. On peut rechercher s'il continuait à reconnaître avec eux le caractère surnaturel de la révélation chrétienne, et s'il avait gardé quelque souvenir de la dogmatique de Schulz et de l'apologétique de Knutzen.

Kant ne s'intéressa jamais aux recherches historiques, faites sur les origines chrétiennes. S'il avait donc perdu la foi, ce ne pouvait être que pour des motifs philosophiques. Or les notes de ses cours nous le prouvent ainsi que la préface de l'*Allgemeine Naturgeschichte* que Kant n'était pas sans ignorer absolument les objections des déistes [2]). Il fait allusion non seulement à des « libres-penseurs » qui s'attaquaient à l'hypocrisie des prêtres [1]) rejettaient l'autorité de la Bible [2]) et la possibilité de la révélation surnaturelle [3]). Mais il connaît aussi les efforts de l'athéisme [4]) et les objections de ceux qui nient les fondements de la Religion naturelle [5]). Et chaque fois que Kant parle

1) Publié en 1740, le traité apologétique de Knutzen obtenait sa quatrième édition en 1747. Kant suivit les cours de Knutzen de 1740 à 1746.

2) *Th. d. H.*, I, pp. 322-323, où il montre qu'il connaît les attaques de l'athéisme et du naturalisme. XVI. *Refl* 2652. Kant en nomme quelques-uns : Bayle, Toland, marquis d'Argens. Il fait allusion aux libres-penseurs, XVI. *Refl.* 1962, 2004, 2429, 2652, 2822, 3314, aux « Religionspotter », 2443, 3176. Cependant ces quelques allusions ne prouvent pas que Kant ait eu de ces attaques, une connaissance bien approfondie.

1) XVI. *Refl.* 3176.

2) XVI. *Refl.* 3314.

3) XVI. *Refl.* 1962 et 2004.

4) *Th. d. H.*, I, pp. 322-323 ; XVI. *Refl.* 3251.

5) XVI. *Refl.* 2443.

de ces auteurs, c'est pour signaler la « folie de ces libres-penseurs » [1]) ou donner les raisonnements des « Religions-potter » en exemple de raisonnements erronés [2]). Lui-même dans sa préface de son *Allgemeine Naturgeschichte,* proteste longuement de la loyauté de ses intentions et ne voudrait pas que l'on confonde sa tentative d'explication du monde avec celle des athées et des naturalistes. Dans son cours, il ne craint pas de prendre la Religion chrétienne et plusieurs de ses dogmes comme exemples de choses vraies [3]). Il oppose la certitude, la certitude du libre-penseur à la certitude du croyant, et prend cette dernière comme l'exemple d'une certitude qui exclut toute crainte raisonnable du contraire [4]). Si, en fait, le libre-penseur croit sa position absolument certaine, c'est qu'« il n'aperçoit pas les vérités qui contredisent ses principes » [5]). Et Kant lui-même n'hésitait pas à dire à ses élèves : « Ne lisez pas les livres de tous ces sceptiques » [6]).

Pour apprécier la valeur exacte de ces déclarations, il convient de tenir compte de différents faits. Pendant le premier semestre où il donna cours, l'auditoire de Kant comptait 21 étudiants en théologie sur 23 élèves [7]). De plus, espérant se faire recevoir dans une université où dominait encore le piétisme, Kant ne tenait certes pas à faire figure de novateur sur le terrain religieux. Abordant ce terrain, dans sa préface de l'*Allgemeine Naturgeschichte,*

1) XVI. *Refl.* 1962 et 2004.

2) XVI. *Refl.* 2443 et 3176.

3) XVI. *Refl.* 2518, 2652. Dans cette dernière remarque, Kant parle de l'opposition radicale que Bayle prétend mettre entre la raison et la foi, qui cependant en fait est vraie « dass toch in der That wahr ist ».— Cf. etiam XVI. *Refl.* 2342, 2194 et 2188, et indirectement 2756.

4) XVI. *Refl.* 2428 et 2429.

5) XVI. *Refl.* 2429, « weil er diejenigen entgegengesetzten Wahrheiten einsieht, die seinen Merkmalen wiederstreiten.

6) XVI. *Refl.* 2443, qui très probablement résume le passage parallèle de Meier, p. 267, et doit se comprendre de ces sceptiques dont les livres font perdre la foi dans la religion positive.

7) Vorländer, *o. cit.*, p. 41, résumant les travaux d'E. Arnoldt.

il s'y montre d'une extrême timidité, et l'on peut à bon droit suspecter la spontanéité de la protestation qu'il y fait de sa complète orthodoxie [1]). Il conviendra donc d'interpréter avec prudence les textes cités, et de vérifier soigneusement dans quelle mesure ils impliquent la réfutation des principes sur lesquels se basaient les déistes, et concordent avec les idées philosophiques exprimées par Kant dans les ouvrages qu'il livra à l'impression.

I

La présente étude se subdivisera en deux parties : avant d'essayer de pénétrer dans la religion personnelle de Kant, elle s'efforcera de déterminer ce qu'il avait conservé de l'enseignement religieux de ses maîtres. Elle tentera en particulier de préciser ce que Kant pensait à cette époque de la possibilité de la religion surnaturelle, et de la valeur des sources de la Révélation. Elle essayera ensuite de déterminer le sens des allusions que Kant fait, à la dogmatique et à l'apologétique de Schulz et de Knutzen. Cette subdivision de la première partie peut paraître, à première vue, un peu artificielle; nous nous efforcerons de montrer qu'elle naît spontanément des remarques faites par Kant.

La première question, en particulier, ressort des affirmations formelles de Kant.

En effet, d'une part, Kant affirme tout d'abord en termes explicites le caractère strictement surnaturel de la destinée promise à l'homme par la révélation :

C'est là une félicité « que la raison n'oserait même pas espérer » [2]). Dans cette religion [3]), « l'âme voit s'ouvrir devant elle une voie

1) *Th. d. H.*, I, p. 223.

2) *Th. d. H.*, I, 322, 3. « Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehrt uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen ».

3) *Th. d. H*, I, 368, 1-5. « Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter

qui doit la conduire à des hauteurs et à une félicité qui dépassent infiniment les prérogatives les plus excellentes que la nature a pu donner aux planètes les plus favorisées ».

En second lieu Kant marque d'une façon non moins nette le caractère mystérieux de la révélation chrétienne [1]). « Les mystères » sont pour lui l'exemple tout indiqué des connaissances obscures [2]) des objets que la raison ne peut démontrer [3]). Ils restent le prototype des matières sur lesquelles, pour nous, l'ignorance est inévitable [4]) : devant ces mystères, dont la possibilité interne nous échappe, l'esprit

den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückzeligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann »! Voir aussi I, p. 460, 35-37.

1) XVI. *Refl.* 2586, qui donne un exemple de ce qui est à la fois vraisemblable et invraisemblable. Or, d'après L § 171, warscheinlich = ce qu'on a plus de raison d'admettre que de rejeter. C'est donc ce qui est logiquement probable. « Die Christliche religion ist in den Geheimnissen unwarscheinlich, aber in der historischen Glaubwürdigkeit warscheinlich » (XVI. *Refl.* 2586). Cette remarque montre aussi que la preuve de la vérité de la religion chrétienne ne pourra jamais consister à déduire les mystères du principe d'identité.

2) XVI. *Refl.* 3418 et 2342. La première de ces deux annotations est très claire. La seconde pourrait peut-être faire difficulté : Elle doit expliquer L § 130, où Meier dit qu'une connaissance obscure peut être vraie. Elle est vraie ou fausse, note Kant. Et Kant ajoute : Die dunkle wahre Erkenntnis ist das *materiale* zu klaren wahren Begriffe : e. g. des Christen in der Religion. On pourrait se demander si Kant n'entend pas signifier, par cette dernière phrase, qu'à un stade ultérieur de la réflexion, le chrétien peut arriver à tirer la révélation au clair (cfr. L § 128, où un texte tout à fait parallèle, et parlant de la connaissance obscure *in genere*, doit s'interpréter dans ce sens). Mais tel n'est pas le sens de la *Refl.* 2342. Kant entend manifestement y expliquer comment une connaissance obscure peut être vraie : Quoique obscure, cette connaissance est matière à concepts clairs : en droit, cet objet est intelligible (pour une intelligence qui lui serait adéquate). Kant ne dit pas qu'en fait cet objet soit intelligé, il ne dit pas qu'en fait le chrétien tire des concepts clairs, hors de « cette matière à concepts ». Les autres réflexions citées dans ce paragraphe affirment d'ailleurs trop explicitement le caractère mystérieux de la révélation, pour que l'on puisse croire que Kant l'ait nié ainsi en passant.

3) XVI. *Refl.* 2736.

4) In gewissen Stücken ist die Unwissenheit uns unvermeidlich, e. g. in den Geheimnissen (XVI. *Refl.* 1958). Comme texte parallèle, on peut citer : XVI. *Refl.* 2002 : Wegen den Schranken des Verstandes bleibt allemal Unwissenheit. Diese est *formaliter* zweyerley... Materialiter : unwissenheit, gringschätzige, gar zu erhabener Gegenstände.

humain n'est jamais satisfait : il reste toujours des doutes déraisonnables, que la raison ne parvient pas à étouffer complètement [1]).

Mais, d'autre part, en énonçant les règles de la critique historique, Kant n'était pas moins affirmatif : avant même d'examiner la valeur des témoins, l'historien a pour premier devoir de vérifier la « possibilité interne » de l'événement historiquement attesté [2]). Un élève intelligent ne devait pas manquer de conclure, qu'avant d'admettre l'existence de réalités mystérieuses et surnaturelles, un philosophe doit se poser la question de leur possibilité.

Bien plus, Kant conseillait bien à ses élèves d'éviter en ces matières l'incrédulité et la crédulité. Mais à ce double excès, il opposait, pour la légitimer, une troisième attitude d'âme, qu'il appelait la circonspection [3]). D'après la définition que le professeur en donnait, l'élève pouvait se demander si, pour un philosophe wolffien, ce ne serait pas faire preuve de circonspection que tenir pour impossible tout ce qui dépasserait les limites de la pensée claire et déductive. En effet, sans en découler nécessairement, une telle conclusion s'harmonisait parfaitement avec les postulats essentiels du wolffianisme. Cette philosophie reposait tout entière sur l'identification de l'ordre logique et de l'ordre réel, de la *ratio cognoscendi* et de la *ratio essendi*. Elle tenait la possibilité d'un objet positivement démontrée

1) XVI *Refl.* 2635. Kant entend y expliquer L § 176 où Meier définit la différence qu'il y a entre un *Scrupel* (doute connu de façon obscure et non intellectuelle) et une véritable objection *(Entwurf)* qui repose sur un véritable motif intellectuel : Kant donne des exemples de Scrupel : « Scrupel der Ewigkeit, Dreyeinigkeit ». Plus loin, il explique : « Die Scrupel bleiben übrig, wenn man nicht einsehen kann, wie eine Sache möglich ist, gesetzt dass man auch nicht sehe, dass sie unmöglich ist.

2) XVI. *Refl.* 2589. Voir surtout XVI, p 431, 1-8, qui résument tout ce qui précède. Historisch : 1. Beschaffenheit der Sache. Innere Möglichkeit. Exempel : Seltene nicht. 2. Beschaffenheit der Zeugen...

3) XVI. *Refl.* 2780. A propos de la définition de la crédulité et de l'incrédulité, deux extrêmes « également nuisibles », Kant entend manifestement légitimer une troisième attitude qu'il définit : Die Fertigheit, einem historisch warscheinlich Zeugnisse, um der vernünftigen Warscheinlichkeit, heisst Bedachtsamkeit.

lorsque l'intelligence humaine pouvait le ramener au principe d'identité par la claire vue de la convenance réciproque des notes essentielles de sa définition. Dès lors, ne pouvait-on retourner la proposition et tenir pour complètement inintelligible et pour absolument impossible, tout ce dont la raison de l'homme ne pourrait clairement percevoir la possibilité interne ?

Kant s'élève vivement contre une telle prétention du rationalisme déductif, et par deux fois la stigmatise du nom de « folie des libres-penseurs »[1]). La raison humaine est trop faible pour qu'on puisse la constituer en règle unique et absolue de l'intelligibilité et de la possibilité de toutes choses[2]). « Nous devons croire, dit Kant, que beaucoup (d'objets) sont élevés au-dessus de notre horizon ». Ces objets n'en seront pas moins en eux-mêmes des objets intelligibles[3]). Mais, en raison de son caractère limi-

1) XVI. *Refl.* 1962 et 2403. — Le sens de XVI. *Refl.* 2403 est clairement indiqué : 1° par les mots « Thorheit der Freygeister »; 2° par le texte qu'elle est destinée à illustrer : L § 141. Was wir nicht begreifen, ist deswegen keine ungereimte Sache ; 3° par la référence que Kant y fait à « de la Motte » qui, d'après le passage de son « Petit traité sceptique » *(Œuvres de Fr. de la Motte le Vayez*, 2e éd., 1757, V-II, pp. 141-142; passage cité par Adickes, XVI, p. 347), s'élevait précisément contre l'arrogance de la raison humaine et sa prétention à se considérer « comme la règle de toutes choses ».

2) XVI. *Refl.* 1962. Cette annotation est faite à côté de L § 45 qui délimite l'étendue de l'horizon de la connaissance philosophique déductive (L § 21) : ... « 1. Regel : wir müssen glauben, dass vieles [ausser] über unserm Horizont erhaben sey. Thorheit der Freygeister. Dass das *(sic)* Menschliche Erkenntnis nicht mit allen moglichen Objecten zusammenhange. Vergleichung mit jemandem, der *tabulas logarithmorum* oder ein Buch vom puren *calculo algebraico* unter den Hottentotten sendete ».

La troisième phrase de cette annotation indique bien le principe sur lequel Kant entendait s'appuyer pour combattre la folle prétention des libres-penseurs. On remarquera combien l'affirmation de Kant est plus concise et plus nette que la phrase correspondante de L § 45.

Si on compare les annotations de Kant avec les textes qu'elles étaient appelées à illustrer, on retrouvera la même affirmation implicitement contenue dans XVI. *Refl.* 2403, et présupposée dans XVI. *Refl.* 2736, 3418, 2342. Cfr. etiam XVI. *Refl.* 2002.

3) Que ces objets mystérieux pour l'homme soient de droit en eux-mêmes des objets intelligibles pour une intelligence qui leur serait adéquate, c'est ce que l'on peut conclure 1° de la comparaison qui termine XVI, 1962; 2° du texte

té [1]), l'intelligence de l'homme restera à leur égard dans une ignorance comparable à celle d'un Hottentot à qui « l'on » aurait envoyé une table de logarithmes ou un livre de pur » calcul algébrique » [2]).

Est-ce à dire que, devant les mystères d'une révélation surnaturelle, la raison humaine doive abdiquer tous ses droits ? Nullement. De plusieurs annotations, on peut déduire qu'il reste « présupposé que l'on ne puisse voir que ces mystères sont impossibles » [3]). Et ainsi Kant entendait bien conserver à la raison cette prérogative essentielle de refuser son adhésion à ce dont elle « verrait » la contradiction interne.

*
* *

A quelles sources le croyant peut-il légitimement puiser la connaissance de cette révélation qui, pour être surnatu-

même de L§45, que cette remarque est appelée à expliquer. La chose nous semble d'ailleurs clairement affirmée en XVI. *Refl.* 2342, où Kant, en se référant à la révélation chrétienne, déclare qu'une connaissance obscure et vraie est la matière de concepts clairs et vrais.

C'est sans doute, mais Kant ne le dit pas explicitement, c'est sans doute, parce qu'ils sont en eux-mêmes des objets intelligibles, que ces objets sont possibles.

1) XVI. *Refl.* 2092, où les limites de la raison humaine sont données comme la raison de l'ignorance inévitable où elle reste des objets qui la dépassent.

2) Cfr. XVI. *Refl.* 1962.

3) Ce texte est tiré de XVI. *Refl.* 2635, que nous avons cité plus haut et où Kant donne la raison des doutes irraisonnés qui subsistent devant l'énoncé des mystères. Il est sous-entendu que ces doutes irraisonnés se transformeraient en objections irréfutables, du moment où l'on verrait que la chose est impossible. La même idée est présupposée dans différentes annotations. XVI. *Refl.* 2644, dit que les doutes élevés contre la Trinité sont tous solubles : certains cependant ne peuvent l'être qu'à l'aide d'une « *gereinigte Logick* ». L'énoncé des mystères est donc soumis en quelque façon aux lois de la logique. De XVI. *Refl.* 3461, on peut également déduire que la réfutation de ces objections se fait d'une façon toute négative, en montrant l'erreur de logique commise par l'adversaire. Enfin XVI. *Refl.* 2656, comme exemple des objections que l'on doit réfuter, parce qu'elles ébranleraient l'âme, Kant, dans une annotation où il vise certainement la religion révélée, cite celles qui attaqueraient la possibilité interne. Si en attaquant la possibilité interne d'un mystère, on ébranlait l'âme d'un croyant, c'est donc qu'il est présupposé que ces mystères ne pouvaient contenir de contradiction interne.

relle et mystérieuse, vérifierait au moins cette condition essentielle, mais toute négative, de ne pas contenir de contradiction interne ?

Pour comprendre ce que l'on trouve à ce sujet dans les notes manuscrites de Kant, il est nécessaire de savoir que le manuel de Meier identifiait l'objet de la foi historique avec celui de la connaissance sensible, appelée d'ailleurs par les Wolffiens « connaissance historique » : [1]). On peut fonder sur le témoignage d'autrui la connaissance de faits présents, passés ou à venir. On ne peut baser sur un simple témoignage humain, la connaissance des vérités universelles, c'est-à-dire la connaissance des conditions qui fondent la possibilité des choses [2]).

Kant n'est pas d'un autre avis ; il reproduit textuellement l'affirmation de son manuel, mais il y fait une restriction qui a son importance :

On ne doit croire que des faits *(res facti)*, et non des vérités universelles (*veritates universales*) sinon sur le témoignage de témoins surnaturellement éclairés [3]).

Kant distingue ainsi nettement la foi divine de la foi humaine et reconnaît aux témoins immédiatement inspirés

1) Wolff et Meier, et Kant à leur suite, désignaient par connaissance historique, la connaissance empirique qu'ils concevaient comme une obscure réplique de la connaissance intellectuelle. A plusieurs reprises (XVI. *Refl.* 1747, 1750, 1751), Kant trouve peu déterminées les explications de Meier (L § 8, 19, 21). Mais il les précise, en reprenant des idées affirmées dans L § 18, et qui sont clairement exprimées dans ce passage de la *Philosophia rationalis* de Chr. Wolff (2e ed., 1732. § 7) cité par Adickes, XVI, p. 52. « Differt cognitio philosophica ab historia. Haec enim in nuda facti notitia subsistit : illa vero ulterius progressa rationem facti palam facit ut intelligatur, cur istius modi quid fieri possit ».

2) L § 206. « Der Gegenstand des Glaubens besteht in vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen, aber nicht in andern Wahrheiten ».

Ces autres vérités ne peuvent être que les vérités « dogmatiques » définies par Meier en opposition aux vérités historiques (L § 104) et que Kant identifie aux « allgemeine Wahrheiten »... « deren Object eine Eigenschaft möglicher Dinge ist » (XVI. *Refl.* 2223).

3) XVI. *Refl.* 2747. « Man muss nur *res facti* glauben, aber nicht *veritates universales*, ausser aus dem Zeugnisse übernatürlich erleuchteter Zeugen ».

par Dieu [1]), le privilège unique d'imposer la foi des révélations portant sur la nature essentielle des choses.

Par ailleurs, en comparant deux annotations, où Kant parle certainement de l'assentiment donné aux vérités révélées [2]), on voit que cette foi devient vivante sous l'influence du « témoignage intérieur ». Elle reçoit alors le nom de *Geistliche Erfahrung*. On a donc d'une part le témoignage des auteurs inspirés ; d'autre part, dans l'âme du croyant dont la foi est vivante, la voix du témoin intérieur. Nous sommes bien en présence des deux éléments essentiels du protestantisme et du piétisme.

Quelle valeur Kant leur attribuait-il encore ? Une remarque, que le professeur comptait faire dans une de ses premières leçons, semble nous renseigner à cet égard. Meier, en effet, avait cru pouvoir définir la philosophie en l'opposant à la foi :

La philosophie, disait-il, est « la science des qualités les » plus générales des choses, pour autant que ces qualités » sont connues sans l'aide de la foi » [3]). Kant a dû craindre que l'on ne prenne prétexte de cette définition pour contester la valeur de la connaissance que nous donne la foi. Car ayant montré par ailleurs que pour des motifs philosophiques, il rejetait la définition proposée [4]), Kant note :

L'auteur s'écarte sans besoin de l'explication reçue. La foi n'est pas à opposer à la philosophie. Elle [la foi] s'appuie aussi bien que

1) On se demande en effet si l'on ne peut donner à *übernatürlich* le sens qu'il a en *Beweisgrund*, II, p. 104, 1 et ss , où l'on désigne de ce nom les miracles, parce qu'ils sont produits immédiatement par Dieu, et parce qu'ils ne sont pas des effets de l'activité naturelle des causes physiques.

2) Tout d'abord à côté du même § 206, on trouve cette phrase qu'Adickes place avec raison dans XVI. *Refl.* 2747. « Historische Glaube. Lebendige um des inneren Zeugnisse », à comparer avec XVI. *Refl.* 2786 où à côté de L § 215 où Meier parle de ce que l'on connaît par « eine Vereinbarung der Erfahrung und des Glaubens », Kant note : « Die Geistliche Erfahrung ».

3) L § 5 Die Weltweisheit (philosophia) ist eine Wissenschaft der allgemeinern Beschaffenheiten der Dinge, in so fern sie ohne Glaube erkannt werden.

1) XVI. *Refl.* 1632.

celle-ci sur des fondements incontestables, à savoir une incontestable connaissance historique et l'expérience interne [1]).

En réalité, le texte de Meier ne mettait pas en doute la valeur de la foi et des fondements sur lesquels elle s'appuie. Kant n'était donc nullement obligé de prendre parti sur la question de la valeur comparée de la foi et de la philosophie. On dira peut-être qu'il l'a fait uniquement par prudence. Même s'il en était ainsi, un professeur, qui s'exprime aussi catégoriquement, n'a certainement pas encore mis sérieusement en doute le fait ou la possibilité de l'inspiration, ou la valeur transcendante de l'expérience que le fidèle piétiste prétendait faire des réalités surnaturelles.

*
* *

Un moyen se présente de contrôler la justesse de ces conclusions et d'éprouver la sincérité des affirmations explicites de Kant sur la valeur des sources de la révéla-

4) Voici le texte édité par Adickes. Dans cette citation, ainsi que dans toutes celles que nous ferons dans la suite, nous respecterons — ainsi que le fait l'éditeur — l'orthographe de Kant. XVI. *Refl.* 1633 : Denominatio. Verschiedene Definition. Der Autor ist ohne Noth von der gebräuchlichen Erklärung abgegangen. Der Glaube ist der Weltweisheit nicht entgegengesetzt. *Sie* stützet sich eben so wohl wie *diese* auf unwiedersprechliche Gründe, nehmlich auf ein unwiedersprechliches historisch erkenntnis und die innere Erfahrung. Adickes, XVI, p. 53, 28, signale que, d'après le manuscrit, on peut lire *dieser* ou *diese*.

Suivant les deux lectures, la portée de l'annotation resterait la même : Kant y dirait que la raison et la foi s'appuient toutes deux sur des fondements également incontestables. Toutefois, suivant que l'on adopte l'une ou l'autre de ces lectures, l'intention de l'auteur serait complètement renversée. Il se poserait, suivant le cas, en défenseur de la philosophie ou en défenseur de la foi.

Nous préférons la leçon *diese*. Comme le dit Adickes, du point de vue textuel, elle offre le gros inconvénient de forcer à lire *Er* au lieu de *Sie*. Mais elle a par contre l'avantage de rapporter *diese* au terme le plus rapproché. On expliquerait assez facilement comment Kant s'est trompé de genre.

Cette leçon nous paraît imposée par le sens. Tout d'abord sans la mettre réellement en doute, le texte de Meier avait certainement l'air de sous-estimer la valeur de la foi. En second lieu, la connaissance dont Kant défend la valeur, a pour *fondements* une connaissance historique incontestable et l'expérience intime. Cela se vérifie exactement de la foi divine et ne s'entendrait que très difficilement de la foi humaine ou de la raison.

tion. Il consiste à examiner les différentes remarques répandues dans les notes manuscrites et dans les œuvres imprimées, et de rechercher si, dans la pratique de son enseignement et de ses recherches philosophiques et scientifiques, Kant n'en arrivait pas à nier l'autorité, que théoriquement il avait reconnue aux Ecritures.

Etudions d'abord les passages où le professeur fait allusion à la Bible : aucun ne contredit les témoignages analysés dans le paragraphe précédent. Au contraire on y trouve de nouvelles allusions à l'autorité qui revient à un livre inspiré [1]). Ainsi, d'un exemple de dilemme, repris par Kant au traité de Meier, on peut tout au moins conclure que la bible n'est infaillible que si elle a Dieu pour auteur. De plus, Kant fait, par deux fois, spontanément allusion à la valeur décisive de la preuve scripturaire dans l'argumentation théologique[2]) : un théologien n'est qu'un pédant[3]),

1) On peut citer encore deux allusions : XVI. *Refl.* 3438, reprise à Meier, p. 700, simplement sur la concision d'une parole divine et XVI. *Refl.* 3457, reprise à Meier, p. 726, où l'on signale comme une réfutation apparente celle qui prétend réfuter par les paroles de Josué la thèse d'après laquelle la terre tourne autour du soleil.

XVI. *Refl.* 3268. De cet exemple de dilemme que Kant reprend au passage parallèle de Meier, p. 588, nous pouvons au moins conclure qu'il admet la disjonctive : 3268. « Die heilige Schrift ist entweder ein gottlich Buch, oder es stehen Unwarheiten drein. Atqui es ist ein Gottlich Buch ».

2) Kant parle bien en protestant. A ce propos citons les quelques passages où il fait allusion à la religion catholique. Ils ne prouvent pas que Kant en ait eu une information spéciale. Mais cela montre du moins combien il se conformait à la façon de parler reçue dans son milieu. Il est loin du temps où il voudra une religion naturelle, s'imposant malgré toutes les confessions. Il dit que c'est un cercle vicieux que de vouloir réfuter un catholique par les livres apocryphes (XVI. *Refl.* 3314). Il fait allusion aux opinions des papistes provenant de préjugés (XVI. *Refl.* 3450). Il signale comme exemple d'une connaissance fausse, qui peut exercer un grand effet sur l'âme : la doctrine des Jésuites (XVI. *Refl.* 2816). — Enfin, comme exemple d'une expression fausse, parce que sa signification est fausse et que celui qui l'emploie la connaît comme fausse : la transsubstantiation dans la bouche d'un protestant (XVI. *Refl.* 3414 à comparer avec Meier, p. 666).

3) XVI. *Refl.* 2037. Comme exemple de pédant (c'est-à-dire d'après L § 65, de quelqu'un qui n'a que des connaissances de nature inférieure et les surestime), Kant note : « Theologischer Pedant : wenn er immer Patres citirt ».

et sa science est dépourvue de certitude et de consistance, si, négligeant l'Ecriture, il la fonde surtout sur des témoignages patristiques [1]).

Enfin, une dernière remarque semble viser les cas où les affirmations de la religion révélée entrent en conflit avec les connaissances philosophiques ou scientifiques. Cette réflexion est provoquée par le § 111 où Meier parle de l'ignorance invincible. « Il y a bien une ignorance invincible, » dit Kant ; il n'y a pas d'erreur inévitable, sinon dans le » cas où on est forcé de tenir pour vraie une des deux » connaissances qui s'opposent : par exemple dans la » religion [2]) ». Les derniers mots ne se comprennent [3]) que si Kant entendait faire allusion à l'obligation, qu'il y a « dans la religion », de tenir pour vraies les données révélées, même lorsqu'elles s'opposent aux données de la connaissance naturelle. Mais on ne peut évidemment en conclure que le professeur entendait se soumettre lui-même à cette obligation. Néanmoins, c'est bien ce qu'il laissait croire à ceux qui liraient la préface de son *Allgemeine Naturgeschichte*. Dans cette préface, en effet, Kant défend son hypothèse cosmogonique contre les objections que l'on pouvait y faire du point de vue religieux. Il craignait que les orthodoxes ne l'accusassent de détruire les preuves de l'existence de Dieu et de la Providence. Avant de démontrer

1) XVI. *Refl.* 2445. A propos de L § 167 où Meier définit la « seichte Erkenntnis » comme étant la connaissance qui n'a ni le mode ni le degré de certitude voulus : « Ein Theologus hat eine seichte Erkenntnis, wenn er mehr aus den Patribus als der heiligen Schrift beweiset ».

2) XVI. *Refl.* 2260. Es ist eigentlich kein unvermeidlicher Irrthum ; es ist aber eine unvermeidliche Unwissenheit. Ausser wo man genötigt ist. eines von zweyen entgegengesetzen Erkenntnissen vor wahr zu halten, e. g. in der Religion.

3) Si deux connaissances se contredisent, on ne peut les accepter simultanément, mais on n'est pas pour cela obligé de se prononcer pour l'une ou pour l'autre. Et une fois qu'on s'est prononcé pour l'une des deux, on n'admet rien de la seconde. Il ne reste plus d'erreur.

Pour qu'il y ait obligation et qu'une erreur résulte de cette obligation, il faut 1° qu'on soit obligé de choisir ; 2° que l'on continue une certaine manière d'adhérer à la connaissance que l'on repousse. Ces deux conditions ne se vérifient que dans le cas indiqué dans le commentaire.

qu'au contraire, il mettait ces vérités en une lumière toute nouvelle [1]), Kant crut bon de faire cette déclaration préalable : « Si je reconnaissais quelque fondement à ces objec-
» tions, si grande est en moi la fermeté de ma conviction
» de l'infaillibilité des vérités divines, que je me tiendrais
» suffisamment réfuté par elles et que je rejetterais tout ce
» qui les contredit » [2]). Sans doute cette déclaration est uniquement provoquée par la polémique et elle ne figurait pas sous cette forme dans les brouillons de Kant [3]). Toutefois, en employant dans sa rédaction définitive ces termes : « l'infaillibilité des vérités divines » [4]), Kant semble bien avoir voulu donner au lecteur l'impression qu'il accordait personnellement une plus grande certitude à l'ensemble de la religion révélée qu'aux hypothèses établies d'après les méthodes scientifiques les plus rigoureuses.

Tels étaient donc les principes affirmés par le philosophe : les mettait-il en pratique ? La question se pose surtout à propos des conséquences du péché originel et de l'explication philosophique que Kant croit pouvoir en donner.

Il est certain que parmi les vérités révélées, l'idée de la conception de la nature humaine est une de celles, qui ont

1) Nous aurons l'occasion d'y revenir à la fin de cette étude.

2) *Th. d. H.*, I, 222, 20-23. « Wenn ich diesen Vorwurf gegründet fände, so ist die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bei mir so vermögend, dass ich alles, was ihnen widerspricht, durch sie für gnugsam widerlegt halten und verwerfen würde ».

3) Voici le texte du brouillon d'après : Reicke. Lose Blätter aus Kant's Nachlass, E. 69 (II, p 238) « Wenn ich diesen Vorwurf gegründet fände oder wenn ich (mir vorstellen) könte nach genauer Prüfung dieser Sätze Irgendwo ein solcher Scrüpel übrig bleiben (könte) würde ich der erste seyn meine Unternehmung in die Dunkelheit des Vergessens kein Bedenken tragen würde, allein ich finde das Gegentheil ».

4) L'allusion à la religion révélée a donc été ajoutée expressément par Kant. — Elle n'était pas nécessaire : on l'accusait simplement de mettre en doute les fondements de la religion naturelle Pour se défendre, il suffisait que Kant fasse imprimer la phrase contenue dans sa première rédaction. On peut se demander si dans le texte définitif « vérités divines » ne signifient pas « vérités qui ont Dieu pour objet ». Kant aurait ainsi joué sur les mots. Il n'empêche que le sens obvie que le lecteur aurait compris, eût été une allusion à la religion positive.

attiré l'attention de Kant. Non seulement il y fait plusieurs fois allusion dans les notes de son cours [1]), mais il en parle même, dans la troisième partie de son *Allgemeine Naturgeschichte* où il cherche à conjecturer les qualités intellectuelles et morales des habitants des différentes planètes [2]). Comme il le dit lui-même, ce qui sert de point de départ à toutes ces considérations, c'est la conception qu'il se fait de la nature humaine [3]). Or cette conception est nettement pessimiste. L'espèce humaine est dans un état « de profond abaissement » [4]). « N'était l'espoir qu'elle a d'arriver, dans » une vie future, à un complet développement, ce serait » aux yeux du philosophe l'espèce la plus misérable [5]) ». « De toutes les créatures c'est elle qui atteint le moins bien » sa fin » [6]).

Dans la description qu'il en fait, Kant insiste presque exclusivement sur l'aspect intellectuel de cette déchéance [7]).

Une telle insistance s'explique aisément. Kant, en effet, ne s'intéresse à l'homme que dans la mesure où celui-ci peut lui permettre de connaître et de mesurer la perfection relative des habitants des autres planètes. Or, de ces derniers il ne connaît qu'une chose : la densité relative de l'astre qu'ils habitent. Tout naturellement, Kant insistera donc sur cette partie de l'activité humaine dont la perfection dépend au moins partiellement de l'état de l'organisme et de la

1) Sur le péché originel, XVI. *Refl.* 1719, 1720, 3090, 2975, (3080), sur la corruption de la nature humaine, 3227, 3242, 3080, 2188.

2) *Th. d. H.*, 3e partie, I, pp. 351-368.

3) *Th. d. H.*, I, p. 355, 9-10.

4) *Th. d. H.*, I, p. 356, 26.

5) *Th. d. H.*, I, p. 356, 20 et ss. « Er würde auch das verachtungswürdigste unter allen zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verschloffenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstände ».

6) *Ibid.*, p 356, 18.

7) Entre autres : *Th d H.*, I, 356, 35-357, 2 : Die Bemühungen der Vernunft sich dagegen zu erheben und die Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben sind wie die Sonnenblicke, welche die Wolken ihre Heiterkeit unablässig unterbrechen und verdunkeln. Cfr. *Th. d. H.*, pp. 356, 8-14, 31-37 ; 366, 5-10 et II, 40-42.

clarté des impressions reçues de l'extérieur [1]). De plus Kant, en bon wolffien, admettait que la perfection morale d'un être est fonction immédiate de la clarté et de la perfection de ses connaissances intellectuelles [2]). D'ailleurs plusieurs passages prouvent que, pour Kant, cette déchéance de l'humanité reste fondamentalement une déchéance morale [3]), et que cette atrophie des facultés intellectuelles n'est jamais que la cause d'une véritable perversion du cœur [4]).

Si l'on se rappelle, d'une part, que Kant est encore loin d'avoir réfléchi personnellement aux problèmes moraux [5]); si l'on se souvient, d'autre part, de l'importance prépondérante que cette idée de la perversion de la nature humaine

1) *Th. d. H.*, I, pp. 356, 25-357, 33 et spécialement 357, 11-21.

2) En effet, tout d'abord Kant était partisan du déterminisme psychologique qu'il expose et défend longuement dans sa dissertation doctorale. *Primorum principiorum cognitionis... nova Dilucidatio*, I, pp. 399-404. Il nie donc que l'homme soit doué d'une liberté de choix. L'homme est déterminé à choisir ce qui lui paraît *hic et nunc* comme le meilleur. — Or dans l'établissement de ce jugement, Kant ne tenait aucun compte de l'influence que pouvaient avoir les sentiments. Un motif avait d'autant plus d'attraits qu'il était présenté par une connaissance plus claire Cfr. entre autres *Th. d. H.*, I, pp. 356, 30-35; 360, 14-17.

En second lieu, Kant établissait déjà cette double équation : dans un acte accompli avec conscience, un motif présenté par les sens est non moral, un motif présenté par l'intelligence est moral. Ceci est présupposé nettement. *Th. d. H.*, I, pp. 356, 8-13, 30-35; 360, 11-17; 366, 5-10.

La conséquence immédiate de ces deux principes c'est que l'action est nécessairement morale, lorsque les représentations intellectuelles l'emportent en clarté et en force sur les représentations sensibles. Voir surtout *Th. d H.*, I, p. 360, 12-17 : « Welche schöne Folgen wird diese Erleuchtung der Einsichten nicht in ihre sittliche Beschaffenheit haben ! Die Einsichten des Verstandes, wenn sie die gehörigen Grade der Vollständigkeit und Deutlichkeit besitzen, haben weit lebhaftere Reizungen als die sinnlichen Anlockungen an sich und sind vermögend, diese siegreich zu beherrschen und unter den Fuss zu treten ». Cfr. etiam 366, 5-10, 30-36 et 356, 35-37.

3) Cfr. *Th. d. H.*, I, pp. 356, 8-14; 365, 30 où l'on voit que cette déchéance consiste à ne pas savoir résister à ses passions ; elle a pour élément caractéristique le vice, I, p. 357, 14; elle consiste dans la faculté de pécher, 365, 33 à 366, 20. Cfr. etiam N. D., I, p. 404, 32, où l'on parle de la « lugubre histoire du genre humain ».

4) En particulier I, p. 356, 8-13.

5) En prenant comme base de ses conjectures la connaissance qu'il a de la nature humaine, Kant dit qu'elle reste pour lui un mystère insondable. *Th. d. H.*, I, p. 355, 5-10. Voir aussi I, p. 366, 25-30, où il dit qu'il ignore ce qu'est réellement l'homme.

avait dans le piétisme et dans l'enseignement de Schulz et de Knutzen, on n'hésitera pas à voir dans cette conception pessimiste de Kant sur la nature humaine, une idée qu'il avait conservée de son éducation religieuse.

Cette remarque est d'autant plus intéressante à signaler, qu'en guise de conclusion de ses conjectures personnelles, Kant en arrive à suggérer, de cette conception piétiste traditionnelle, une explication qui, à première vue, ne tient aucun compte du péché originel. Il formule, en effet, l'hypothèse de l'existence, — sur les différentes planètes du système solaire, — d'une hiérarchie d'êtres raisonnables dont la perfection morale et intellectuelle croîtrait à mesure que diminuerait la densité de l'astre qu'ils habitent [1]). Sur les planètes les plus proches du soleil, se trouveraient les êtres les plus lourds et les plus grossiers. Sur les planètes les plus éloignées, les êtres les plus intelligents et les plus parfaits. Au milieu de la série, la terre et l'homme dont la nature a servi de fondement à toutes ces conjectures. Et Kant termine, en proposant une explication de ce qui avait été son point de départ. Il se demande si « la faculté de pécher », et de pécher avec une telle abondance « ne serait pas le triste apanage de cette situation planétaire intermédiaire » [2]). Plus près du soleil, la responsabilité disparaîtrait ; plus loin, le péché deviendrait impossible en raison de la perfection intellectuelle de ces habitants [3]).

A première vue Kant ne semble pas attacher grande importance à pareille hypothèse [4]). Mais en réalité, il y

1) *Th. d. H.*, I, pp. 359-363.

2) *Ibid.*, I, p. 365, 33.

3) *Th. d. H.*, I, pp. 365, 33-366, 20.

4) En commençant son exposé, Kant déclare qu'il va quitter le terrain solide de l'analogie physique pour faire une excursion dans le domaine de l'imagination (I, p. 365, 22-27). Et il termine brusquement en disant : allein ich will diese Betrachtung lieber denjenigen überlassen, die mehr Beruhigung bei einem unerweislichen Erkenntnisse und mehr Neigung dessen Verantwortung zu übernehmen bei sich finden. *Th. d. H.*, I, p. 366, 20-24.

Enfin cette suggestion est formulée en fonction de l'hypothèse de la pluralité

attache plus de valeur qu'il ne veut bien le laisser paraître [1]) et on peut même se demander si Kant, en terminant son exposé, ne refuse pas d'en prendre la responsabilité [2]) en raison des conséquences, opposées au dogme, que l'on pourrait en tirer. En effet, pour peu que l'on prît l'explication proposée pour exclusive de toutes les autres, il fallait en conclure que la déchéance de l'humanité est uniquement la conséquence de la position de la terre au milieu du système solaire et l'effet immédiat de la densité moyenne du globe terrestre. Or, dans un monde régi par des lois mécaniques, l'origine première de cette densité doit être cherchée dans la disposition des éléments du chaos primitif, produit immédiatement par Dieu au moment de la création. Comment dès lors concilier une telle hypothèse avec l'explication dogmatique, qui voit dans cette déchéance une conséquence d'un acte librement posé par le premier homme ? Que dire aussi de la possibilité et de la grandeur du miracle qui fut nécessaire pour rendre possible sur notre planète, l'existence d'un paradis terrestre où l'humanité devait vivre dans un état d'innocence ?

Une remarque du cours de Logique permet de déterminer la portée que Kant donnait sans doute à son hypothèse et la manière dont il pouvait la concilier avec le dogme [3]). En effet, de cette réflexion qui vise certainement

des mondes habités. Or, d'après le cours de logique, cette hypothèse constituait pour Kant l'exemple classique des propositions dont la certitude n'est pas établie. Cfr. p. ex. XVI. *Refl.* 2426, 2443, 2505, 2583, 2657, 2717 etc.

1) En effet, bien que dans son exposé Kant lie son hypothèse à celle de la pluralité des mondes habités, en fait, ces deux conjectures ne dépendent pas nécessairement l'une de l'autre. Au contraire, l'idée de la corruption de la nature humaine est présupposée à toute cette dissertation sur les habitants des astres.

Et Kant présuppose non seulement que cette déchéance a pour cause immédiate l'atrophie des facultés intellectuelles, mais il présuppose que : Wenn man die Ursache der Hindernisse untersucht, welche die menschliche Natur in einer so tiefen Erniedrigung erhalten : so findet sie sich in der Grobheit der Materie, darin sein geistiger Theil versenkt ist... *Th. d. H.*, I, p. 356, 25-28. Cfr. etiam I, p. 357.

2) Voir *Th. d. H.*, I, p. 366, 20-24.

3) XVI. *Refl.* 1720. Cette réflexion est faite à propos de L § 16 où Meier définit

l'explication que l'on doit donner de la déchéance humaine, on peut conclure que, à ce propos, Kant distinguait soigneusement deux problèmes : autre chose est de rechercher ce qui explique la possibilité d'une telle perversion ; autre chose est de se demander ce qui, de fait, rend compte de son existence. Or, dans l'hypothèse qui termine l'*Allgemeine Naturgeschichte,* Kant recherchait ce qui explique la *faculté* de pécher. Il s'efforçait donc de résoudre la première de ces deux questions. Et, en suggérant que cette faculté de pécher n'est possible que sur une planète de densité moyenne, il ne faisait qu'approfondir la solution donnée à ce même problème dans son cours de logique, où il déclarait que cette déchéance n'est possible qu'en raison de « l'imperfection de la nature humaine par rapport au péché ». D'après ce qui vient d'être expliqué, cette densité moyenne du globe terrestre explique en effet l'imperfection de notre nature. Par conséquent, même s'il admettait l'hypothèse qui termine son essai de cosmogonie, Kant pouvait très bien maintenir qu'il n'avait pas touché au second des problèmes signalés plus haut et qu'il ne préjugeait en rien de la solution qu'on pourrait lui donner. Il pouvait affirmer, tout comme il le faisait dans son cours de logique, que « ce qui, de fait, rend compte de l'existence » de cette déchéance, c'est : « la corruption de l'homme par un caractère mauvais héréditaire » [1]).

On peut donc conclure qu'en essayant d'expliquer philo-

la raison suffisante Kant choisit un exemple où il vise certainement la déchéance de l'humanité. Pour faire comprendre ce qu'est une raison suffisante, il montre que la raison de la déchéance de la nature humaine est différente suivant que l'on se place à l'un de ces trois points de vue :

1720. « Der Grund der Möglichkeit : die Menschliche Unvollkommenheit der Natur in Ansehung der Sünde.

» Der Grund der Warheit : da wir wirklich aus der Kenntniss der Pflichten überzeugt sind, dass die Handlungen der Menschen Sünde seyn.

» Der Grund der Existenz : Ist die Verderbniss des Menschen durch eine angeerbte böse Art ».

1) *Ibid.*, XVI. *Refl.* 1720. D'ailleurs on trouve dans un article de Kant une autre allusion indirecte à la faute originelle. En disant que dans l'ordre actuel,

sophiquement la possibilité de la perversion du cœur humain, Kant n'entendait pas nécessairement nier qu'elle fût la conséquence du péché originel. De deux autres indices on peut induire également, qu'en réfléchissant aux autres vérités philosophiques affirmées par la Bible, il ne prétendait pas pour cela mettre en doute le témoignage de l'Ecriture. Cette dernière conclusion ne pourrait sans doute s'établir uniquement par les textes où Kant fait allusion à ce que « dit la révélation de la non-éternité du monde » [1]). Elle est absolument démontrée par l'attitude que Kant prend dans la question de l'immortalité de l'âme [2]), ainsi que nous aurons l'occasion de le dire à la fin de cette étude.

Mais si Kant admettait que le philosophe pouvait, sans porter atteinte à la foi, chercher à établir par la raison les thèses philosophiques contenues dans la Bible, par contre il s'opposait formellement à une apologétique qui prétendait utiliser les résultats des dernières découvertes scientifiques, dans l'interprétation des miracles racontés par la Bible [3]). Ces auteurs espéraient diminuer les difficultés de la foi, en restreignant l'étendue de l'intervention immédiate de Dieu dans la production de ces événements miraculeux. Tout leur

l'homme n'a pas le droit de n'attendre que des effets agréables des lois générales de la nature, il a soin d'ajouter : « du moins il a perdu ce droit » oder zum wenigstens, er habe es verloren. I, p. 431.

1) Kant, dans sa cosmogonie, établit la non éternité du monde par des arguments philosophiques. I, pp. 316 et ss. Il prend ces arguments en exemple de la *probatio ex ratione*, XVI, 2745 : es soll aus der Vernunft bewiesen werden, dass die Welt nicht ewig sey : so muss ich mich nicht auf das Zeugniss der Schrift berufen. Ce qui ne l'empêche cependant pas de signaler en passant que la révélation dit que le monde a commencé. I, pp. 195-196.

2) *Th. d. H.*, I, pp. 321 et 366-367.

3) Cette opposition est marquée d'abord dans *Th. d. H.*, I, pp. 303-304, Kant y reproduit avec ironie l'explication que Whiston dans son *A new Theory of the Earth*, donnait du déluge. Il n'y citait cependant pas le nom de l'auteur, mais il le nomme dans *Beweisgrund*, II, pp. 105 et 119-120. Comme les arguments produits dans ce dernier livre sont supposés dans *Th d. H.*, nous les utiliserons dans cet exposé, bien que le *Beweisgrund* soit de 1763.

effort consistait à démontrer que ces prodiges n'étaient pas immédiatement tirés du néant, mais qu'ils résultaient tout simplement de l'activité de causes naturelles que Dieu aurait spécialement groupées à cet effet. Ainsi par exemple, la dispersion de l'armée de Sennacherib serait uniquement l'œuvre du vent Samyel, qui aurait soufflé au bon moment [1]). Le déluge serait simplement le résultat de la rupture par une comète, d'un anneau de vapeur d'eau (analogue à celui de Saturne) dont la terre eût été environnée à l'origine [2]).

Kant reprochait surtout à ces tentatives leur caractère antiscientifique. En bon disciple de Newton, il donnait pour objet à la science de découvrir, par la méthode de l'expérimentation, les lois générales de l'activité des causes naturelles. Non seulement le physicien trouvait un véritable plaisir à la découverte de cet enchaînement systématique, mais de plus, en montrant qu'il n'y avait qu'ordre et harmonie dans l'œuvre de la nature, l'homme de science établissait de façon éclatante que la nature a nécessairement pour auteur un être sage et tout-puissant. Or, l'explication que l'on tentait du déluge, — Kant le montre non sans ironie — ne se pouvait construire qu'en introduisant, dans l'enchaînement nécessaire des causes physiques, une série d'hypothèses arbitraires, qui interrompaient ce qu'il y a d'ordonnancé et de régulier dans la formation naturelle des planètes [3]). C'est là ce qui enlevait toute valeur scientifique à de semblables hypothèses ; c'est là ce qui ruinait les prétentions apologétiques de leurs auteurs. En effet, d'une part, loin de restreindre le champ de l'activité immédiate de Dieu, leurs tentatives n'avaient d'autre résultat que de l'étendre, pour chaque miracle, jusqu'à l'origine du monde [4]). D'autre part, au lieu de faciliter la foi, elles ne

1) *Beweisgrund*, I, p. 120 note.

2) Explication exposée en détail et avec ironie en *Th. d. H.*, I, pp. 303-304, on y fait allusion dans XVI. *Refl.* 2673, et dans *Beweisgrund*, II, pp. 105 et 120.

3) *Th. d. H.*, I, pp. 303-304.

4) *Beweisgrund*, II, p. 105. Il faut se mettre dans l'hypothèse d'un monde

faisaient que la rendre beaucoup plus difficile au philosophe. En effet, cette apologétique ne relevait pas dans l'événement miraculeux ce qui eût pu le justifier aux yeux de la raison [1]), et ce qui eût permis d'y reconnaître l'œuvre de la Sagesse infinie [2]). Au contraire, tout l'effort de ces savants avait pour résultat unique de mettre en un plus saisissant relief l'exception et l'irrégularité que ces groupements de causes secondes introduisent dans l'ordre et l'harmonie universelles. Aussi le philosophe serait-il davantage enclin à les considérer comme les résultats fortuits d'un hasard naturel, plutôt qu'à y voir, ainsi que le veut le récit de la Bible, les effets immédiats de l'activité d'un être infiniment sage. Kant proposait en conséquence que, devant ces affirmations bibliques, « l'on restreigne la curiosité des philosophes à exposer les lois générales de la nature », sans chercher à imaginer par quels groupements extraordinaires de causes naturelles, Dieu a pu produire de tels événements. « Car, dit-il, cela serait plus nuisible qu'utile à la foi » [3]).

C'est donc en partie par le respect dû à l'Ecriture que Kant motive son opposition à cette apologétique. Lui-même d'ailleurs ne fait, dans ses ouvrages scientifiques qu'une seule fois allusion à une catastrophe physique pré-

mécanique : le miracle, tel qu'il est expliqué, résulte bien de l'activité des causes naturelles. Mais il faut que préalablement ces causes aient été groupées dans un ordre que l'évolution cosmique n'eût pu naturellement produire. Il faut donc que Dieu, par une intervention spéciale, produise, dès le commencement du monde, une modification à l'ordre cosmique et que durant toute la durée des siècles, il empêche les forces naturelles de venir la détruire.

Ce sont là des remarques que Kant fait expressément à propos de l'hypothèse de Whiston.

1) *Beweisgrund*, II, p. 108, Kant dit formellement que le miracle, exception à l'ordre naturel, est possible lorsque Dieu poursuit par ce miracle une fin plus parfaite que celle que peut atteindre l'ordre naturel. On peut en déduire que pour justifier un miracle il faut le mettre en rapport avec cette fin.

2) *Ibid.*, II, p. 105, 20. Le miracle est soumis non aux lois de la nature, mais immédiatement aux règles de la sagesse divine.

3) « Es wäre zu wünschen, dass in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, dass eine Weltbegebenheit ein ausserordentliches, göttliches Verhältniss sei, der Vorwitz der Philosophen möchte gemässigt werden ihre physische Einsichten auszukramen ; denn sie thun der Religion gar keinen Dienst

dite par la Bible. Il rappelle ce que dit la révélation au sujet de la fin du monde [1]) et il signale que parmi les événements résultant *des lois générales* de la nature, il ne manque pas de causes capables d'amener une brusque disparition de notre planète ou sa destruction par le feu [2]). En somme, il se conforme exactement aux principes que nous venons de résumer.

De toute cette enquête, il résulte que rien dans les travaux scientifiques ou philosophiques de Kant, ne s'oppose à ce qu'il ait personnellement admis l'autorité de l'Ecriture. Rien ne permet non plus de conclure qu'il ait poussé les conséquences de ses découvertes philosophiques, jusqu'à nier un des points de la doctrine révélée. Au contraire, il motive au moins partiellement son opposition à une apologétique scientifique, par le tort qu'elle pourrait causer à la foi. Enfin, et c'est ici l'argument décisif, Kant se réfère à la révélation pour établir l'immortalité de l'âme. Nous aurons l'occasion dans la seconde partie de cette étude, de montrer que l'on a toutes les raisons de croire que ce recours à la religion révélée était sincère.

*
* *

Il a été établi jusqu'ici que, d'une part, Kant maintenait le caractère mystérieux de la révélation chrétienne, et que d'autre part, il démontrait par la philosophie certaines vérités contenues dans la Bible. Quel rôle pouvait-il reconnaître à la raison dans l'étude des mystères proprement dits ? Devait-elle rester absolument muette devant ces vérités qu'elle ne peut démontrer ? Ou bien Kant admet-

und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sei; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samyel beimisst; die Philosophie kommt hiebei gemeiniglich in Gedränge, wie in der Whistonstheorie die astronomische Kometenkenntniss zur Bibelerklärung zu gebrauchen. *Beweisgrund*, II, p. 120 note.

1) I, p. 211.

2) I, p. 213.

tait-il comme Schulz qu'elle est tout au moins capable de les grouper en un enchaînement systématique ? Les seules sources qui puissent apporter quelque lumière sur la question, sont les allusions que Kant fait, dans son cours de logique, aux différents points de la doctrine révélée.

Plusieurs de ces allusions sont tout simplement reprises à la *Vernunftlehre* de Meier : mais ce sont les moins nombreuses et les moins importantes [1]). Les autres sont des exemples que Kant emprunte spontanément aux dogmes révélés [2]). Parmi ces dernières annotations, on en compte cinq qui ont trait à la Trinité [3]), cinq où l'on parle du péché originel [4]), quatre se rapportant à la déchéance de la nature humaine [5]). Deux parlent des notes du péché [6]) ; une seule fait allusion à la rédemption [7]). Dans une autre, Kant parle

1) Sur les 31 allusions que nous avons relevées, 5 sont empruntées aux passages parallèles du Traité de Meier. Adickes a d'ailleurs eu soin de publier ces passages en note. Ce sont XVI. *Refl.* 3407 reprise à Meier, p. 663 ; XVI. 2975, reprise à Meier, p. 459 ; XVI. *Refl.* 3251, reprise à Meier, p. 581 ; XVI. *Refl.* 3112, reprise à Meier, p. 511, et XVI. *Refl.* 3298, reprise à Meier, p. 600. Les trois dernières sont simplement des allusions à la divinité du Christ, à la rédemption et à la sanctification. On ne peut rien en déduire. Les deux premières seules ont quelque importance. Elles ont trait respectivement à la définition que l'on peut donner du Mystère de la Trinité, et à une expression alambiquée du dogme du péché originel. Par contre, XVI. 2429, Kant retourne l'exemple donné par Meier, pp. 258-259, à propos de L § 160, où l'on parle de la conviction qui ne s'appuie pas sur une certitude rationnellement démontrée. Meier prenait comme exemple les croyants pour qui la religion n'est que le fruit d'un préjugé. Kant au contraire cite comme exemple la certitude des libres-penseurs.

2) A ce propos l'on doit signaler que Kant a lui-même supprimé des exemples tirés de la dogmatique. C'est le cas dans XVI. *Refl.* 2433 et 2659. Mais il se peut que Kant ait trouvé que ces exemples étaient mal choisis. De même dans XVI. *Refl.* 3227 et 3242. Kant remplace des expressions plus théologiques par le terme philosophique équivalent : il s'agit dans les deux cas de la corruption de la nature humaine. Enfin en XVI. *Refl.* 2274, Kant a juxtaposé, vers la fin de cette période, deux exemples scientifiques à un exemple dogmatique. Comptait-il ne plus se servir de ce dernier ? Comme on le voit, ces modifications ne tirent guère à conséquences.

3) XVI. *Refl.* 2188, 2194, 2635, 2644, 3461 auxquels il faut ajouter 3407 reprise à Meier.

4) XVI. *Refl.* 1719, 1720, 3080, 3090 († 2975 reprise à Meier).

5) XVI. *Refl.* 3227, 3242, 3080 et 2188 et moins directement 2659.

6) XVI. *Refl.* 2990, 2443.

7) XVI. *Refl.* 3090 († 3112 reprise à Meier).

de l'origine de l'âme [1]) tandis que trois se rapportent à l'enfer [2]), trois ont trait au bonheur réservé au croyant fidèle [3]), et deux font allusion à la résurrection des corps [4]).

Le nombre et la variété de ces exemples tirés du dogme s'expliquent par la présence dans l'auditoire de Kant de 21 étudiants en théologie sur 23 élèves. On ne peut rien en déduire de certain au sujet des convictions personnelles du professeur. En effet, dans les unes il fait simplement allusion à l'ignorance partielle où nous laisse la révélation [5]). Dans d'autres, il vise uniquement les objections, que l'on peut faire à certains dogmes [6]), en s'appuyant ou non sur d'autres vérités révélées [7]). Dans la plupart enfin, il prend tout simplement l'énoncé des différents dogmes, comme des exemples où se vérifient les règles de logique, qu'il veut inculquer à ses élèves.

Toutefois, il faut le reconnaître, toutes ces remarques, même les exemples de raisonnements [8]), sont formulées de telle manière que le croyant le plus pointilleux eût pu souscrire à leur énoncé. Kant entendait donc ne heurter en rien les convictions de ses auditeurs. Et même il ne craignait pas de leur dire que toutes les objections que l'on peut faire contre la Trinité peuvent être résolues à l'aide d'une logique rigoureuse [9]). Et il n'hésitait pas à prendre

1) XVI. *Refl.* 2223.

2) XVI. *Refl.* 2194, 2642, 2260.

3) XVI. *Refl.* 2822, 3247 et surtout 2292.

4) XVI. *Refl.* 2081 et 2274.

5) XVI. *Refl.* 2274, où Kant cite un exemple de choses importantes dont nous savons peu de choses : l'intervalle entre la mort et la résurrection.

Id. XVI. *Refl.* 2260. Ignorance du lieu où se trouve l'enfer.

6) XVI. *Refl.* 2633, allusion aux objections déraisonnables contre la Trinité : 2192, 2644 et 2635, véritables objections que l'on peut faire contre ce même dogme. Cfr. note suivante.

7) XVI. *Refl.* 2194, objection contre la Trinité tirée de l'unicité de Dieu. — XVI. *Refl.* 2642, objection contre l'infinitude des peines de l'enfer tirée de la bonté de Dieu.

8) XVI. *Refl.* 3227, 3242, 3270, et même XVI. 3090, si on la compare au texte que cette remarque doit expliquer.

9) XVI. *Refl.* 2644.

comme exemples de choses vraies : le dogme de la Trinité ou la proposition : que Dieu ne damne personne [1]).

Mais si ces exemples ne nous renseignent guère sur les convictions personnelles de Kant, ils nous montrent cependant que Kant était loin de dénier toute compétence à la raison dans l'étude des mystères révélés.

Sans doute, Kant tout comme Meier signalait les prétentions excessives de certains philosophes wolffiens, qui reprochaient à la Bible de manquer d'ordre, parce que les données révélées n'y étaient pas exposées suivant la méthode mathématique [2]). Mais il relevait également l'excès opposé chez certains théologiens et prédicateurs [3]) et affirmait nettement que les deux sciences, que le théologien ne peut se dispenser de connaître, sont la philosophie et l'histoire [4]) ; ce qui suppose tout au moins que la philosophie peut trouver dans le dogme matière à s'exercer.

La même conclusion se dégage des idées qui sont présupposées par Kant dans l'ensemble des remarques où il fait de quelque manière allusion à la nature du dogme. En effet — on l'a démontré au début de cet article — Kant maintenait le caractère mystérieux de la révélation chrétienne. Mais si les « mystères » demeurent des connais-

1) XVI. *Refl.* 2194. Voir aussi 2188 où des énoncés inexacts sont donnés comme des exemples de vérités partielles.

2) XVI. *Refl.* 3378. — L'allusion n'est pas explicitement exprimée dans le texte de Kant, mais celui-ci recopie les premiers mots d'une phrase où, dans le passage parallèle de Meier (p. 645), ce dernier signalait cet excès.

3) XVI. *Refl.* 2810, 2811 et 2804. Il relève l'excès opposé chez certains théogiens et prédicateurs, qui, « par ignorance », ne voient pas l'utilité pratique de la connaissance intellectuelle en général, et de la connaissance philosophique en particulier. Voir aussi XVI. *Refl.* 3299 (reprise à Meier p. 601), où Kant donne comme exemple d'un syllogisme à quatre termes le raisonnement qui prétendrait tirer des paroles de saint Paul que l'homme pieux doit fuir la philosophie.

4) XVI. *Refl.* 2813. On peut opposer à ceci que XVI. *Refl.* 2445, Kant définit la connaissance superficielle du théologien, celle qui ne s'appuie pas sur l'Ecriture mais sur les pères, alors que dans le passage parallèle de Meier (p. 270) ce dernier disait que la connaissance théologique superficielle est celle qui manque de certitude logique. Ce n'est pas parce que Kant ne reproduit pas cette assertion et lui en préfère une autre qu'il entendait nier ce que dit Meier. D'après la *Refl.* 2813, on voit que les deux éléments sont nécessaires au théologien.

sances obscures [1]), ils ne le sont pas au même titre que les connaissances sensibles. En effet, tout comme les autres vérités affirmées par les témoins inspirés, les mystères sont non des connaissances empiriques, mais des « vérités universelles » [2]) et Kant n'hésite pas à citer des mystères proprement dits comme des exemples de vérités rationnelles [3]). Il en indiquait d'ailleurs la raison : une connaissance obscure peut être vraie parce qu'elle est de sa nature une connaissance intelligible. Par elle-même, elle est *la matière* de « concepts clairs et vrais » [4]). Et c'est en raison de la faiblesse de son intelligence, que l'homme ne peut tirer cette connaissance au clair et en percevoir la possibilité interne [5]). Mais si les mystères restent obscurs, ils n'en sont pas pour cela vides de sens [6]) et si la raison ne peut percevoir comment ils sont possibles, elle peut tout au moins en donner une définition précise [7]).

1) XVI. *Refl.* 3314 et 2342.

2) Cfr. XVI. *Refl.* 2747 citée plus haut. Rien ne prouve que Kant entende restreindre ces « vérités universelles » à ce qui dans la Bible pourrait être atteint par la raison. Au contraire, d'après le texte, cette expression doit s'appliquer à tout ce qui est affirmé par ces témoins.

3) XVI. *Refl.* 2194 et 2188. Dans ces deux annotations il s'agit de donner des exemples de vérités rationnelles. Or, dans les deux, Kant fait allusion à la Trinité et dans la seconde à la régénération. En XVI. *Refl.* 3418, la conversion, cause de cette régénération, est citée comme un exemple de connaissance obscure.

On pourrait également démontrer que dans XVI. *Refl.* 3251, 3227, 3242, 3090, on fait allusion aux dogmes comme à des vérités rationnelles et non empiriques ou historiques.

4) XVI. *Refl.* 2342 a été citée et expliquée plus haut à propos de la possibilité de la révélation surnaturelle.

5) Dans L § 124 et XVI. *Refl.* 2328, la connaissance claire c'est celle dans laquelle on perçoit clairement ce qui distingue en lui-même un objet d'un autre. On connaît clairement l'objet par ses notes internes (L § 135, XVI. *Refl.* 2364). La vérité d'une telle connaissance, c'est à-dire sa correspondance avec l'objet, se prouve en démontrant sa possibilité interne, c.-à-d. par la claire vue de la convenance réciproque de ces notes internes (L § 95 et 96).

6) XVI. *Refl.* 3418. C'est présupposé, puisque Kant apporte justement les mystères comme l'exemple de ce qu'une expression obscure n'est pas pour cela une expression vide.

7) Il semble bien que l'on peut déjà tirer cette conclusion de l'opposition que Kant manifeste à plusieurs reprises pour les « discours des Enthousiastes » (XVI. *Refl.* 2330, 2405, 3417). Il semble bien qu'il leur reproche non seulement

Toutefois, pour qu'il y ait science au sens wolffien du mot, il ne suffit pas que l'on puisse donner un énoncé précis des vérités, qui y seront étudiées. Ce n'est là qu'un stade originaire dont la théologie du temps jadis fournissait un bel exemple : les théologiens se contentaient alors de tirer les vérités dogmatiques hors de la Bible et de les assembler sous certains titres [1]). Toutes les sciences passèrent par ce stade primitif ; mais logiquement et historiquement ces « doctrines » ont dû subir une double trans-

d'employer des expressions obscures (3417) mais aussi d'exprimer par des idées obscures des choses dont on peut avoir un clair concept (p. ex. *würmlein*, et *el gibbor* pour désigner respectivement l'humanité et la divinité du Christ, XVI. *Refl.* 2330). Tirer ces idées au clair est une entreprise possible mais indigne d'un philosophe (XVI. 2405).

En tout cas, cette conclusion se dégage nettement des différentes annotations où Kant parle de la Trinité :

D'une part, XVI. *Refl.* 3407 (reprenant le passage parallèle de Meier, p 662) Kant note : Die Drey Persohnen der Gottheit haben ein Wesen. D'après le texte annoté (L § 446, n° 4) il s'agit de donner l'exemple d'une définition exacte où l'on ne dit rien de trop, ni rien de trop peu De même Meier, p. 662, notait les défectuosités de deux définitions. — XVI. *Refl.* 2188, Kant donne une expression inexacte de la Trinité comme exemple d'une vérité partiellement vraie. Il semble donc bien présupposé que l'on peut donner un énoncé précis de ce dogme.

D'autre part (XVI. *Refl.* 2635), à propos de la Trinité, Kant explique comment il reste toujours des doutes irraisonnés : Die Scrüpel bleiben übrig, wenn man nicht einsehen kan. wie eine sache möglich ist, gesetzt dass man auch nicht sehe, dass sie unmöglich ist.

N. B. Si l'on fait la synthèse des trois notes précédentes, on arrive à cette conclusion, qui n'est pas formulée explicitement par Kant : le mystère résulte de ce que les deux concepts — ayant chacun leur définition bien précise — sont unis dans une proposition, sans qu'on puisse avoir l'évidence intrinsèque de leur mutuelle convenance.

1) XVI. *Refl.* 3389. A propos de la définition de la science dans son sens objectif (L § 434), Kant résume le passage parallèle de Meier, p. 646 : «Wenn eine Disciplin nach der demonstrativischen Lehrart erkant wird so heisst sie eine Wissenschaft... Alle Theile der Gelehrsamkeit welche Wissenschaften sind, haben eine Verwandlung ausgestanden. In ihrer Geburt waren sie doctrine. Die Gottesgelehrten, zum Exempel, samleten die dogmatische Wahrheiten aus der Bibel, und brachten sie unter gewisse Titel Hernach kamen methodischen Köpfe und ordneten die Doctrinen nach einer Lehrart zusammen, und so bekamen sie die Gestalt der Disciplinen, bis sie endlich in Wissenschaften verwandelt worden, nachdem sie demonstrirt worden ».

Kant résume manifestement le passage entier : Alle Wissenschaften sind doctrinen gewesen. e. g. Theologie Es kamen methodische Köpfe. Endlich Wissenschaften.

formation avant d'atteindre à la perfection de la « science ». Il a fallu d'abord l'intervention de « têtes méthodiques » qui rangèrent ces vérités suivant l'enchaînement nécessaire des principes et des conséquences et rendirent apparente la dépendance de tout l'ensemble vis-à-vis de quelques principes premiers [1]). Sous leur action, les doctrines étaient devenues des « disciplines » ; pour qu'elles prennent le nom de « sciences », il fallait et il suffisait qu'elles fussent méthodiquement démontrées.

La question de savoir si Kant a fait allusion à une dogmatique conçue suivant l'esprit de Wolff, revient donc à se demander s'il parle de l'enchaînement nécessaire *(Zusammenhang)* que l'on pourrait mettre entre différents dogmes de telle façon que l'on en arriverait à déduire d'un ou de deux dogmes fondamentaux l'ensemble des vérités révélées. En fait, Kant ne fait pas d'allusion directe à une telle déduction. Il donne simplement l'exemple d'objections, qui prétendaient s'appuyer sur un dogme, pour en mettre un autre en doute [2]). Il signale également le rapport de dépendance nécessaire que l'on mettrait entre la bonté de Dieu, et le dogme d'après lequel Dieu ne damne personne ; mais c'est pour indiquer que l'on se trompe en déduisant ces deux vérités l'une de l'autre [3]).

Mais si Kant n'a pas fait d'allusion à ce travail de systématisation, il en a en quelque sorte jeté les toutes premières bases. Par le fait même qu'il prenait les vérités révélées comme exemples de propositions logiques et les faisait entrer comme prémisses dans des syllogismes, il analysait la quantité logique de ces propositions [4]), il déterminait

1) L § 420-427, surtout 420 et 425.

2) XVI, 2194, objection contre la Trinité, tirée de l'unicité de Dieu.

2642, objection contre l'infinie durée de l'enfer, tirée de la bonté de Dieu.

3) XVI *Refl.* 2194. A noter que dans cette remarque Kant emploie le mot *Zusammenhang* en l'appliquant aux dogmes.

4) XVI. *Refl.* 3080, 3251.

les conditions impliquées dans certains dogmes [1]) et déduisait les conséquences qui en découlent nécessairement [2]).

Enfin, il est certain que Kant a fait au moins indirectement allusion à une théologie construite selon la méthode déductive de Wolff. En effet, il est certain que la théologie est rangée par lui et par Meier dans les sciences qui ont trouvé leurs « têtes méthodiques » et ont passé par le triple stade décrit plus haut [3]).

F. Morelle.

(A suivre).

1) XVI. *Refl.* 1720 et 3090.
2) XVI. *Refl.* 3242 et 3227.
3) XVI. *Refl.* 3389, où Kant résume manifestement Meier, p. 646. Il est certain que l'évolution décrite est attribuée à toutes les sciences. Si l'on prend la théologie comme exemple de la science, demeurée au stade primaire, on vise certainement une théologie du passé. On déclare donc implicitement que cette dernière science a suivi l'évolution générale.

XVI

PROSPER DE REGGIO EMILIA, DES ERMITES DE SAINT-AUGUSTIN, ET LE MANUSCRIT LATIN 1086 DE LA BIBLIOTHÈQUE VATICANE.

Dans une notice substantielle concernant l'histoire littéraire de son pays [1]), Mgr Angelo Mercati, préfet des Archives Vaticanes, s'est occupé entre autres, de deux religieux du nom de Prosper, originaires de Reggio Emilia et presque contemporains. Cistercien, le premier mourut avant 1278, archevêque de Torres en Sardaigne après avoir rempli des légations pontificales en ce pays, en Corse, à Gênes et à Pavie. Augustin, le second, n'est plus des vivants en mars 1333, où le pape Jean XXII charge le cardinal Bertrand de Pogeto de conférer la maîtrise en théologie à son confrère Denis de Modène, à la demande du prieur de l'Ordre, de la province de Romagne et spécialement du couvent de Bologne qui n'avait plus de maître attitré en théologie [2]). Peut-être vicaire de l'Ordre en 1311 lors d'une vacance du généralat, maître en théologie au moins dès 1318, où le chapitre général de Rimini le nomme pour cette année examinateur des Studia de l'Ordre en Italie, Prosper avait, en effet, enseigné au couvent de Bologne : son confrère, le bienheureux Jourdain de Saxe ou de Quedlinbourg, y suivit ses leçons comme il nous l'apprend lui-même en faisant un éloge caractéristique de son humilité [3]), et c'est « au maître en théologie enseignant

1) *Per la storia letteraria di Reggio-Emilia, Atti e Memorie della R. Deputazione di storia patria per le Provincie Modenesi*, serie 5, vol. 12, Modena 1919, pp. 59-70 (3. — Prospero da Reggio).

2) Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tom. 2, sect. 1, Paris, 1891, nº 952, p. 404.

3) Au livre 2, chap. 6, de son ouvrage sur la vie des augustins *(Liber qui dicitur Vitasfratrum compositus per b. fratrem Iordanum de Saxonia*, Romae, 1587, pp. 78 sq.), il écrit : *Item exemplum experimentaliter cognovi de venera-*

à Bologne » que Jean XXII fait donner, on ne sait pourquoi, cinquante florins en 1321 [1]).

Mais Prosper avait aussi fréquenté l'Université de Paris comme il résulte principalement du ms. Vatican latin 1086. Alors que les bibliographies relatives à l'Ordre des ermites de Saint-Augustin lui attribuent seulement un commentaire non retrouvé sur les quatre Evangiles, un commentaire sur les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard et une question sur les sens intérieurs, imprimée et tirée de ce commentaire, le manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, qui n'achève même pas l'explication de la 1re distinction du 1er livre après celle du prologue, offre un intérêt exceptionnel dans ce commentaire des Sentences et dans ses autres parties, à qui veut connaître Prosper et nombre de personnages scolastiques du début du XIVe siècle. Cet intérêt dépasse ce que l'on pouvait espérer après la description générale du codex faite par Mgr Mercati [2]), qui déclare, d'ailleurs, ne pas vouloir « s'occuper du contenu du travail de Prosper ». Aussi bien, je ne connais pas de manuscrit où figurent les noms, les opinions et les raisonnements d'autant d'étudiants et de maîtres de l'Université de Paris, des deux premières décades du XIVe siècle, voire de scolastiques dont il n'y a pas d'écrits connus.

Si le Vaticanus lat. 1086 garde tout cela dans les extraits, les résumés et les reportations [3]) de Prosper, il contient aussi d'autres questions de ce maître que son commentaire inachevé du 1er livre des Sentences. Ses écrits s'y lisent le plus souvent autographes, par endroits dans leur première ébauche ou dans les premiers états de leur élaboration, ailleurs dans le texte définitif. Les questions ou les traités d'autres scolastiques s'y présentent tantôt dans un pêle-mêle qui n'est pas de la main de Prosper, tantôt dans des cahiers de son écriture, généralement réservés à chacun d'eux et tenus en quelque sorte à jour par le lecteur ou l'auditeur qu'est notre religieux. Mgr Grabmann a trouvé dans le manuscrit des questions de

bili viro in Ordine s(cilicet) *Mag*(istro) *Prospero de Regio sacrae Theologiae professore, cuius studens fui olim Bononiae. Ipse enim hanc virtutem habuit, quod si aliquando verbum durum dixisset alicui Fratri, quantumcumque paruo, ipse semper antequam dormiret mittebat pro Fratre illo : et sibi humiliter petebat indulgeri Quam etiam humilitatem mihi indigno saepe exhibuit.*

1) Voir Denifle et Chatelain, *loc. cit.*, note 4.

2) *Loc. cit.*, pp. 61-63.

3) Sur la nature et la valeur de la reportation, voir mon étude : *Le premier Livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot, Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, t. 5, Louvain, 1924, pp. 449-455.

maître Eckhart [1]). D'autres questions discutées lors des maîtrises en théologie, nous éclairent sur les épreuves solennelles qui accompagnaient ce moment important de la vie universitaire. C'est ainsi que le R. P. Xiberta a signalé et M. Joseph Koch soigneusement examiné plusieurs questions discutées lors de la promotion de Durand de Saint-Pourçain [2]). Seulement, à étudier à part des questions isolées sans tenir compte de leur place dans le manuscrit et de la composition de ce dernier, on risque de se méprendre sur la nature de ces questions et de diminuer ou d'exagérer leur valeur. Tout cela m'engage à consacrer une notice au numéro 1086, qui a fourni la description la plus longue (pp. 654-683) à mon catalogue sous presse, des mss. Vat. lat. 869-1134, relatifs à la scolastique médiévale.

* * *

En parchemin, haut de 218 et large de 155 millimètres, écrit à deux colonnes à l'exception des feuillets 1-12 et 320-325 à longues lignes, le Vat. lat. 1086 comprend, en réalité, 316 feuillets en faisant suivre immédiatement les feuillets chiffrés 1-87 des feuillets chiffrés 101-327, auxquels s'ajoutent à leurs places, les feuillets aujourd'hui chiffrés 164ª et 185ª pour les distinguer des véritables feuillets 164 et 185. La succession immédiate des feuillets 87 et 101 s'explique, non par la perte de quelque cahier, mais par la réunion dans le Vat. 1086, de deux manuscrits antérieurement chiffrés 1-87 et 1-226, le dernier feuillet ayant été chiffré récemment : au lieu de chiffrer 88 le premier feuillet du second manuscrit lors de l'assemblage et de continuer ainsi la numérotation jusqu'à la fin, on a préféré partir de 101 et changer les chiffres primitifs 1-cc 23 en 101-ccc 23 en les faisant précéder selon le cas, de 10, 1 ou c. Le chiffrage ne tient pas compte de sept feuillets (respectivement trois, un et trois) coupés sans dommage pour le texte après les fol. 194, 178 et 179. Il n'y a pas de lacune dans le texte entre le fol. 281, dont la dernière colonne est chiffrée 40, et le fol. 282,

1) Cf. *Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften*, Philos.-philol. u. hist. Klasse, Jahrgang 1926, Schlussheft, p. 11, Munich, 1926; *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Abhandlungen d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften*, Philos.-philol. u. hist. Klasse, 32. Bd., 7. Abhandlung, Munich, 1927.

2) Cf. Jos. Koch, *Durandus de s. Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas v. Aquin zu Beginn d. 14. Jahrhunderts. I. Theil* (= *Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters begründet von* C. Baeumker, Bd. 26, 1. Halbband), Munster, 1927, pp. 160-168.

où 91 se lit en haut de la première colonne. Par contre, il manque les colonnes 9-24 ou quatre feuillets écrits en entier ou en partie, entre les fol. 277 et 278.

La première partie du recueil, c'est-à-dire le premier mauuscrit dont il est formé, se composait primitivement de 19 « pièces », qui sont des binions, si l'on excepte la paire des fol. 86-87 et le ternion des fol. 13-17 manquant de son dernier feuillet sans dommage pour le texte. Plus tard, probablement au xve siècle, on a fait précéder cet ensemble d'un sexternion, soit des fol. 1-12. Chaque « pièce » était marquée en haut de son premier recto, mais le couteau du relieur a fait disparaître ces indications en tout ou en partie. Des traces se voient encore en haut des fol. 54^r, 58^r, 72^r-74^r, tandis que les fol. 66^r et 78^r ont gardé respectivement les marques : *pe*(tia) *14* et *pe*(tia) *17*. Des mouillures ont rendu peu ou point lisibles nombre de passages dans le texte du premier manuscrit, c'est-à-dire jusqu'au fol. 87.

Quant au contenu de tout le recueil, remarquons dès maintenant qu'il y faut distinguer trois grandes parties [1]). Le premier manuscrit qui a servi à le former, contient aux fol. 13^r-86^r, col. 1, ligne 6 le commentaire ou la compilation de Prosper de Reggio sur le prologue et la 1re distinction du 1e livre des Sentences. Dans le second manuscrit, soit aux fol. 101^r-325^v, on trouve apparem-

1) En attendant que je revienne sur chaque partie du manuscrit, je transcris ici les titres que je leur ai donnés dans le catalogue sous presse (pp. 654, 655, 666): Prosperi de Regio Quaestiones in prologum et in dist. 1 libri I Sententiarum eiusdemque Collectanea quaestionum sive disputationum de philosophia et de theologia, priora promiscua, posteriora in proprios magistris fasciculos relata. **1** (f. 14^r). Quaestiones in prologum et in dist. 1 libri I Sententiarum, scriptae, ut videtur, in Italia intra annos 1318 et 1323 usque (f. 86^r, col. 1, lin. 6) ad v. *possunt esse distincte fruitiones. Et confirmatur. quia cum veritate essentiali stant 3 veritates personales* quaestionis (8 : Utrum) *possimus frui deo distinctis fruitionibus* dist. 1 libri I cum (f. 13^r-v) Indice quaestionum. **2** (f. 101^r). Collectanea quaestionum sive disputationum de philosophia et de theologia, maximam partem, ut videtur, ante annum 1318 Parisiis parata atque scripta. Insunt multorum virorum, praesertim magistrorum Parisiensium, etiam ipsius Prosperi, Quaestiones (item unus alterve Tractatus) plerumque contractae aut reportatae aut, ubi agitur de quibusdam quaestionibus aut responsis Prosperi, ante aut post disputationem litteris mandatae. A) Pars prior, qua (ff. 101^r-173^v) quaestiones multorum promiscue continentur, quorum nomina in margine aut in initio, non tamen in summis paginis, librarius nonnumquam apposuit. B) Pars posterior, manu Prosperi scripta (praeter additamenta saec. XV), qua (ff. 176^r-325^v) praeter duos fasciculos, alterum compluribus communem, alterum responsionibus ipsius Prosperi plenum, singulorum magistrorum, bis tamen duobus coniunctis, continentur singuli fasciculi, accedentibus

ment une masse de plus de cinq cents questions philosophiques et théologiques d'un grand nombre d'auteurs, numérotées au début de chacune, de 1 à 514 par une main du XIVe siècle. En réalité, ce tout comprend deux parties. Aux fol. 101r-173v, les questions recueillies se suivent pêle-mêle, souvent accompagnées des noms de leurs auteurs écrits en marge ou au-dessus, mais jamais en haut des pages. Aux fol. 176r-299v, chaque personnage a son cahier à lui où sont groupées ses questions. Par exception, le cahier des fol. 209r-215r comprend deux auteurs : Mar(tin) et Salomon, et celui des fol. 245r-251r deux auteurs : Yves et Jean. Il y a, de plus, un cahier « commun » à plusieurs personnages (fol. 221r-228v) et un cahier réservé aux « Réponses » de Prosper de Reggio (fol. 276r-299v), qui précède son Quodlibet (ff. 300r-314v) et quelques argumentations (ff. 316r-319r). Cette seconde partie du second manuscrit comprend encore presque tout le Traité De erroribus philosophorum du Pseudo-Gilles de Rome (fol. 320r 321r, ligne 7 à compter d'en bas), des notes et des questions (fol. 321r-325v). Le nom ou le sigle de chaque auteur, — il en est de même des titres : « *communis* » et « *Responsio* » —, se lit généralement en haut de chaque page de son cahier entre les numéros courants de ses colonnes, dont le chiffrage recommence généralement avec un autre auteur : Prosper peut ainsi renvoyer d'un cahier à l'autre en indiquant son sigle et le chiffre de la colonne où se lit tel passage en question.

Tout le recueil a été écrit au premier quart du XIVe siècle, le premier manuscrit probablement entre les années 1318 et 1323 et en Italie, le second presque tout entier avant 1318 et surtout à Paris, si l'on excepte la table, de date postérieure, qui occupe les fol. 326-327, quelques annotations marginales et par-dessus tout l'écriture très fine d'un augustin du XVe siècle. Celui-ci a rempli le sexternion préliminaire ou les fol. 1-12, presque tous les espaces laissés en blanc surtout à la fin des cahiers susmentionés et un nombre considérable de marges quand il n'a pas envahi le texte. Cette main, que nous négligerons, reproduit notamment beaucoup de passages de deux augustins du XIVe siècle, Gérard de Sienne et Alphonse Vargas de Tolède, connus par leurs commentaires sur les Sentences.

plerumque in summis paginis propriis numeris columnarum et nominibus. Insunt cum alia, tum Quaestiones AEGIDII (ROMANI), *all*(ani), *ber*(taldi ?), DURANDI, (DE S. PORCIANO), IOHANNIS DE MONTE S. ELIGII, GUIDONIS (TERRENI), IVONIS, *Mar*(tini), *pe*(tri, ut videtur, de s. Dionysio), RADULPHI BRITONIS, (s.) THOMAE (AQUINATIS), item PROSPERI Responsiones et Quodlibet, item (PSEUDO-AEGIDII ROMANI Tractatus de erroribus philosophorum).

Abstraction faite de l'augustin du xve siècle, le n° 1086 est l'œuvre de quatre ou de cinq scribes, dont le plus important sera nommé en dernier lieu parce qu'il nous retiendra bien plus longtemps que tous les autres. Un premier copiste paraît avoir écrit les fol. 14^r 33^v ; un second les fol. 101^r-116^v ; un troisième les fol. 117^r-173^v, s'il n'est pas identique au précédent ; un quatrième les fol. 86^r (partie)-87^r (partie) ; un cinquième les fol. 13^r et 13^v, 1e colonne (sauf les trois dernières lignes), 34^v-86^r et la troisième partie du recueil ou les fol. 176^r-325^v pour autant que la main du xve siècle n'y a pas sévi.

Que ce dernier scribe est Prosper de Reggio, c'est ce qui résulte des observations suivantes, que n'infirment pas la grandeur différente des lettres ni la diversité de l'écriture tantôt plus soignée tantôt plus négligée ou plus rapide d'après les circonstances ou les époques. D'abord, on trouve sous sa plume, des parties de questions bâtonnées. C'est ainsi que la question qui débute au fol. 294^v : *Utrum verbum sit principium creaturarum fuit questio magistrorum in aula anno domini 1315 die lune post brandones* (c'est-à-dire le 1 mars 1316) *ad quam Respondit frater prosper,* est annulée par des traits de plume du milieu de la seconde colonne du fol. 295^r au milieu de la seconde colonne du fol. 295^v, des mots : *Iusta* (sic) *quem intellectum questionis duas pono conclusiones* aux mots : *sunt ab eodem principio. ergo et cetera*, puis refaite au fol. 296^r dans la partie qui commence : *Iusta intellectum datum pono 3 conclusiones* et où le copiste renvoie même dans le texte, à la colonne barrée 136 (la première du fol. 295^v) en écrivant : *primam* (sous-entendez : *conclusionem*) *habes supra 136.* Pareillement, le verso du fol. 296 présente en partie deux fois la question : *Vtrum deus possit esse obiectum dilectionis caritatiue alicuius nulla cognitione existente de eo* (c'est-à-dire *de deo* comme porte la seconde colonne) *in eius intellectu.* Une première rédaction, qui occupe toute la première colonne, est barrée entièrement de deux traits de plume, auxquels s'ajoutent en marge les syllabes : *va cat* ; une seconde qu'introduit l'énoncé de la même question, commence avec la seconde colonne et dans un texte différent à partir de la *Responsio.*

Plus haut, au fol. 196^v se lit une petite question entièrement barrée en dehors de ces premiers mots : *vtrum deus posset facere aliquam substantiam sine quantitate et qualitate* par le même scribe qui ajoute à la fin : *non fui in principio istius questionis.* Cette dernière remarque accompagne aussi la troisième question (fol. 239^r) du cahier du *M*(agister) *all*(anus) : *vtrum ratio mouentis et terminantis sit eadem. hic non fui in principio questionis. dicendum...* Au

début du fol. 278r, se trouve barrée la dernière partie d'une question perdue avec les quatre feuillets ou les colonnes 9-24 dont l'absence a été signalée et qui devaient suivre le fol. 277. En marge de ce texte annulé, le copiste a écrit les mots : *non fe*(ci), à rapprocher de son annotation marginale : *feci* qui accompagne la question : *vtrum anima sit sua potentia realiter* (fol. 279r) dans le même cahier des « Réponses » de Prosper. Qu'est-ce à dire, sinon que celui-ci n'a pas produit dans la discussion orale, les arguments ou les développements qu'il avait couchés d'avance par écrit au sujet de la première question, mais qu'il a prononcé ce qui concernait la seconde? Cette interprétation est confirmée par les titres de sa main : *argumenta cogitata sunt hec* et *argumenta cogitata* qui précèdent certains développements aux fol. 283v et 284v et dont il faut rapprocher cet autre titre de la même main (fol. 319r) : *hec fuerunt argumenta magistri heruei contra me in aula episcopi. probauit primo. quod non possit in oppositum. quia mobile non potest in oppositum...*

Enfin signalons les nombreux passages où Prosper s'adresse à lui-même et renvoie à d'autres de ses cahiers ou à d'autres parties de sa *lectura Sententiarum*, voire à une autre *lectura Sententiarum* non retrouvée. Le texte porte, par exemple, au fol. 236v : *quere communis. 29.* O (il renvoie au fol. 228r du cahier « commun ») ; au fol. 276r, au début du cahier des « réponses » : *de illa questione utrum habitus sint necessarii quam queras. audi 13.* (il renvoie au cahier de Durand de Saint-Pourçain, dont les feuillets 185r-194v ont chacun en haut, le titre : *audi*) *arguo contra illud quod dicitur ... quod quere dur*(andus) *12.24*; au fol. 168v : *istam rationem habes in M. 120* ; au fol. 284v : *hic quere h*(enricus gandavensis) *quodlibet 6 q*(uest.) *3 quem habes recollectum M. 92* ; au fol. 289r : *accipe rationem. potes* ; au fol. 296r : *quere pro*(sper.) *143* ; au fol. 289v : *ut patet primo libro dist. 3 in pro*(spero) ; au fol. 321r : *vtrum sit vna materia superiorum et inferiorum. require* XII. *d*(ist.) *secundi* (c'est-à-dire le 2e livre des Sentences) *in lectura Mediol*(anensi) ; au fol. 274v : *pone M. Io. birchel'. in questione de possibili* ; au fol. 275r : *in prima dist. pone utrum* (beatitudo) *possit esse sine habitu* ; au fol. 145r : *Instancias contra 4 membrum 2i quere in questione quam habes in vltimo folio lecture tue sententiarum. instancias contra 3m principale quere in questionibus h. de all'* (il s'agit, si je ne me trompe, de Henri d'Allemagne ou de Henri de Friemar, le jeune, des ermites de Saint-Augustin) ; au fol. 146r : *instancias autem contra conclusionem de practico et speculatiuo quere in sexterno principiorum et in m*(agistro) *G. 7. 6* (exponctué, ce semble). *4 columna et in d*(ist.?) *5 et quod*(libet) *65 et 66.*

Ces derniers renvois, des fol. 145r et 146r, se lisent dans la question intitulée en marge : *questio ad quam respondi in sorbona,* qui commence : *Utrum theologia sit scientia speculatiua* (corrigez : practica. Fol. 145r) *uel speculatiua uel affectiua. ad istius questionis declaracionem oportet primo dare intellectum questionis*, c'est-à-dire dans la partie des fol. 117r-173v qui est, en réalité, l'œuvre d'un autre copiste, sans doute de quelque confrère de Prosper de Reggio, qui aura transcrit ses cahiers. Aussi bien tous les avertissements et les renvois qu'on vient de lire, ne prouvent-ils pas plus que l'emploi du verbe à la première personne (... *respondi in sorbona*), que le recueil 1086 garde dans tous les cas, le texte des questions en cause dans l'écriture de Prosper. Il en va autrement des rédactions remaniées, rapprochées des indications de la même plume : *non fui in principio istius questionis, non fe*(ci), *feci, argumenta cogitata :* elles nous mettent en présence de l'autographe, où Prosper a tantôt « reporté » des discussions philosophiques ou théologiques, toutes ou la plupart de Paris, auxquelles il a assisté, tantôt noté d'avance ou après coup ses propres argumentations, tantôt rédigé définitivement ses questions ou écrits à lui, tantôt transcrit ou abrégé des traités d'autres auteurs [1].

* * *

Dans le Vat. lat. 1086, le commentaire inachevé de Prosper sur le prologue et la première distinction du 1er livre des Sentences, est précédé au fol. 13r-v, de la table autographe de son contenu. Elle est introduite par ce titre en rouge : *Incipiunt tituli questionum ordinatarum per fratrem prosperum de Regio fratrum heremitarum ordinis Sancti Augustini de oppinionibus quas parisius recolegit. secundum quod materia quatuor librorum sententiarum requirit. vbi primo ponuntur questiones prohemii de quatuor causis scientie. Et primo de causa formali.* Aux quarante-trois questions sur le prologue du Maître des Sentences, qu'on y trouve formulées, font suite au verso, les énoncés de douze questions sur la 1re distinction, auxquels ont été ajoutés plus tard, — nous verrons pourquoi —, les titres de trois questions concernant cette même distinction. Tous ces énoncés sont répartis sous des titres généraux en rouge, en

1) Conforme à l'usage général de son époque, l'orthographe de Prosper offre des particularités telles que les suivantes : *confesio* (f. 243v), *conffessor* (f. 248r), *aquiratur, asuefactionem, ascenciat, assencio* (f. 245r), *incurat, abscencia, abscentes* (f. 244r), *consciderat* (f. 252r), *uxura* (f. 242v), *suposito* (souvent), *suppositum* (f. 254v), *connecxio expossit* (f. 324r).

rapport avec la division selon les quatre causes de la science théologique. Voici ces questions de la table :

(sous le titre en rouge : *Et primo de causa formali)*

vtrum ex studio sacre scripture a(c)*quiratur in nobis aliquis habitus alius a fide infusa.*

vtrum per habitum a(c)*quisitum ex studio sacre theologie habeamus solum cognitionem de consequenciis ut dicit vna opinio.*

vtrum talis habitus sit scientificus in se ut dicit vna oppinio.

vtrum sit scientificus ex hoc quod est alicuius primi obiecti et vtitur propositionibus prioribus et notioribus et aliis per quas posteriores possunt concludi de subiecto vt dicit alia opinio.

vtrum sit scientificus eo modo quo diffinitur scire primo posteriorum ut dicit alia opinio.

(sous le titre en rouge : *Deinde queritur de lumine requisito an propter aliquod lumen habitus theologie sit scientificus. Et primo)*

vtrum intellectus agens sufficiat ad habendum cognitionem de deo omni modo quo cognoscibilis est.

vtrum requiratur aliud lumen aliud a lumine intellectus agentis.

vtrum intellectus agens necessario sit ponendus ut intellectus possibilis naturaliter cognoscat.

vtrum sit necessarium ponere aliquod lumen supernaturale et hoc propter obiectum supernaturale.

vtrum habitus theologie sit scientificus uirtute alicuius luminis superinfusi.

vtrum sit scientificus sicut habitus demonstrans per effectus et demonstracione quia.

vtrum sit scientificus quia subalternatur scientie beatorum.

vtrum dictus habitus excedat in cognitione omnem alium habitum a(c)*quisitum.*

vtrum dictus habitus vtatur propositionibus (col. 2) *eternis in ueritate* (?).

vtrum habitus theologie dictus vtatur propositionibus que habeant efficaciam super conclusiones quas theologus concludit.

vtrum dictus habitus a(c)*quisitus sit theologia.*

vtrum habitus theologie uel intellectualis quilibet sit de genere absoluto.

vtrum habitus theologie sit compositus ex principiis diuersis sui generis.

vtrum sit species representans obiectum.

vtrum theologus vno habitu pos(s)*it considerare distincte et sub distinctis rationibus que in sacra scriptura traduntur.*

(sous le titre en rouge : *Secuntur articuli questionis pertinentis ad causam efficientem circa quam primo queritur)*

vtrum primus philosophus per primam philosophiam probet primum efficiens esse.

vtrum rationibus naturalibus possit probari primum efficiens esse efficiens omnium.

vtrum causalitas prime cause sit totalis.

vtrum sola causa efficiens causet effectum realiter differentem ab ea.

vtrum virtute dei hic in via possit haberi euidens noticiaeorum que fidei sunt.

vtrum solus deus doceat studentem in theologia.

(sous le titre en rouge : *Secuntur articuli questionis pertinentis ad causam materialem et subiectiuam et primo queritur de subiecto de quo)*

vtrum ens in communi possit esse subiectum uel obiectum alicuius scientie.

vtrum ens divinum sit principale obiectum theologie ut dicit vna oppinio.

vtrum deus sub speciali ratione sit principale obiectum theologie.

vtrum deus sub ratione deitatis sit principale subiectum uel obiectum theologie.

(sous le titre en rouge : *Secuntur tituli et articuli questionis de modo considerandi subiectum)*

vtrum studens in theologia a(c)*quirat scientiam precognoscendo.*

(sous le titre en rouge : *Secuntur* (articuli) *questionis subiecti in quo est* (bis) *habitus theologie a*(c)*quisitus)*

vtrum habitus theologie a(c)*quisitus sit in intellectu formaliter et subiectiue.*

(fol. 13^{v}) *vtrum habitus scientie sit in potentia sensitiva Et in qua potentia debeat colocari.*

(sous le titre en rouge : *Questiones de causa finali Incipiunt Quis scilicet sit finis Sacre scripture et sic de aliis)*

vtrum habitus practicus et speculativus diversificantur (?) *essentialiter.*

vtrum sit dare tertium genus scientie preter practicum et speculatiuum.

vtrum scientia dicatur practica vel speculatiua ex fine uel obiecto.

vtrum finis a quo scientia dicitur practica uel speculativa sit finis proximus uel ultimus.

vtrum scientia dicatur practica vel speculatiua ex fine formaliter vel ex habitudine ad finem.

vtrum habitus theologie primo et per se ordinetur ad dilectionem dei tanquam ad finem.

vtrum theologia sit affectiua.

vtrum sit contemplativa.

vtrum sit practica.

vtrum sit speculativa tantum.

(sous le titre en rouge : *Secuntur questiones pertinentes ad primam distinctionem primi libri Sententiarum)*

vtrum demonstratiua ratione possimus probare beatitudinem esse.

vtrum beatitudo sit actus intuitiuus.

vtrum sit actus rectus uel reflexus.

vtrum sit vnus actus.

vtrum fruitio sit de essentia beatitudinis.

vtrum fruitio sit principalior pars beatitudinis.

vtrum beatitudo possit esse sine habitu.

vtrum dilectio et delectatio sint idem.

vtrum apprehenso fine vltimo in vniversali necessario uoluntas velit eum.

vtrum possimus frui deo distinctis fruitionibus.

vtrum frui sit proprius actus voluntatis.

vtrum voluntas possit uti omni re.

Suit encore dans la première colonne et de la main de Prosper, ce titre en rouge : *Questiones secunde distinctionis,* sous lequel une autre main du XIVe siècle a inscrit les trois questions suivantes, relatives non pas à la seconde, mais à la première distinction, à placer plus haut après la question : *vtrum sit unus actus,* d'après les signes d'insertion qu'elle-même ajoute :

utrum fruicio sit passio uel actus.

utrum obiectum fruicionis sit tantum deus.

utrum deo frui possimus distinctis fruitionibus.

Au titre général de la table préliminaire correspond le titre en rouge qu'on lit, au fol. 14^r^, en tête du commentaire lui-même : *Incipit compilacio Opinionum Ordinata per Fratrem Prosperum de Regio Fratrum heremitarum Ordinis sancti augustini secundum quod materia quattuor librorum sententiarum requirit.* L'épître dédicatoire, qui suit aussitôt, renseigne le lecteur sur le destinataire, sur l'origine et sur le procédé de la compilation. S'adressant à Hugolin, évêque de Faenza de 1311 à 1336, Prosper, son obligé et son familier, rappelle l'ordre reçu de ce prélat, de composer des questions sur les quatre livres des Sentences à l'aide des matériaux qu'il avait réunis à Paris sur les opinions discutées là-bas. S'il n'a pu se dérober à cet ordre, que d'autres qu'il connaît, exécuteraient

avec plus de compétence, il ne se contentera pas de signaler plusieurs opinions touchant un seul problème, comme il l'avait fait dans un envoi antérieur : adoptant cette fois le cadre des Sentences de Pierre Lombard, il y mettra chaque sujet à sa place en lui consacrant un article particulier où chaque opinion théologique figurera avec ses raisons pour et contre, le nom de son auteur devant être ajouté en marge du texte.

Voici l'épître en question : *Venerabili in christo patri et domino Domino fratri hug*(olino) *dei gratia Episcopo fauentino Frater Prosper de Regio fratrum heremitarum Ordinis sancti augustini claram sapientiam in ecclesie fulcimentum. Vestre beniuolencie cui ex beneplacito uestro etiam multis me percipio debitorem placuit inungere paruitati mee Quatenus de quibusdam recollectionibus parysius disputatis super quattuor libros sententiarum questiones contexerem quibus suo stilo consertis elucescat ueritas et uelud quattuor paradisi fluminibus theologie sacre propria congeries roridetur. Et licet quamplures nouerim magis ydoneos ad huius laboris sarcinam perferendam tamen quia specialioris familiaritatis causa id mihi inunctum esse considero ne exactionem idcirco uestram videar recusare hoc opus predictum aggredi non neglexi Confidens de illustracione divina que balbucientibus etiam et paruulis dat ut sapiant et quod sciunt proferant ad profectum. In quo quidem ad faciliorem doctrinam non plures opiniones in uno problemate adduxi sicut in quibusdam que communicaui alias memini me fecisse sed cui libet opinioni utriusque partis rationibus datis suorumque auctorum nominibus loco marignali descriptis* (les mots : *suorumque — descriptis* sont ajoutés en marge d'une autre main de la même époque, avec des signes d'insertion) *articulo singulo singule* (corrigez en singula) *coaptaui. In quo queso plus actendatur affectus quam munus plus obediencia quam verborum facundia plus scripture zelus quam vane laudis gloria temporalis.*

Après cette épître dédicatoire, Prosper annonce dans le prologue suivant, le programme général de ces questions relatives au prologue du Maître des Sentences, à savoir la recherche des quatre causes de la science théologique, et il y annonce tout d'abord sept questions sur sa cause formelle : *Quoniam contingit intelligere et scire circa omnes scientias quarum sunt principia et cause in* (?) *cognicione causarum ut ponit Aristoteles in principio primi phisicorum Et sacra scriptura sit sciencia dei ut dicit augustinus secundo libro de questionibus ad simplicium Ideo in principio circa prologum libri sentenciarum queruntur quedam ad cognicionem causarum istius scientie pertinentia. Et primo de causa formali. Secundo de efficiente. 3° de materiali. 4° de finali. Quantum ad causam formalem queruntur*

septem. Primo vtrum in nobis preter fidem infusam aliquis habitus ex studio sacre theologie acquiratur. 2°. utrum per talem habitum habeamus solum cognicionem de consequenciis ut dicit una opinio. 3° utrum talis habitus sit scientificus. 4° utrum talis habitus sit theologia. 5° utrum sit res alicuius generis 6° utrum sit species representans obiectum. 7° utrum sit unus uel plures. Ce prologue fini, la discussion s'engage aussitôt sur la première question : *Ad primum arguitur quod ex studio sacre scripture nullus habitus acquiritur in nobis alius a fide infusa.*

On aura remarqué le désaccord du prologue et de la table préliminaire en ce qui concerne le nombre des questions annoncées, relatives à la cause formelle. En réalité, Prosper lui consacre aux fol. 14ʳ-40ᵛ, vingt questions comme le dit la table, dont les questions 1-3 sont les mêmes que les questions 1-3 du prologue et dont les questions 16, 17-18, 19 et 20 correspondent aux questions 4, 5, 6 et 7 de celui-ci. D'autre part, l'augustin traite de la cause efficiente en six questions aux fol. 40ᵛ-54ʳ, de la cause matérielle en sept questions aux fol. 54ʳ-70ᵛ et de la cause finale en dix questions aux fol. 70ᵛ-77ʳ. La dernière ou quarante-troisième question sur le prologue du Maître des Sentences : (Utrum) *theologia sit simpliciter speculativa* débute au fol. 77ʳ : *Ad x arguitur et videtur quod theologia sit simpliciter speculativa ;* elle y finit : *quidam concedam* (sic) *eam secundum nudum sensum litteralem factivam. Et secundum hoc non oportet respondere ad aliquam rationem.* Suivent encore ces mots en rouge, de la main du même copiste : *Expliciunt questiones super prologo sententiarum de 4 causis theologie.* Dans cet explicit, il faut lire non pas : *concedam,* mais : *concedunt*, leçon de l'autre exemplaire connu de la Compilatio, à savoir du ms. lat. III, 64 de la Bibliothèque Saint-Marc de Venise, comme a bien voulu me le faire savoir son directeur, M. L. Ferrari, le 20 décembre 1926. D'après ses renseignements, dont je le remercie, la Compilatio y est dépourvue de la table préliminaire et ne va pas au delà de la partie relative au prologue des Sentences qui finit (fol. 110ᵛ) : *secundum nudum sensum litteralem factivam. Expliciunt questiones super prologo sententiarum de quatuor causis theologie.*

Dans sa *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum* (vol. 2, pp. 67 sq.), qui s'écarte de la classification traditionnelle, Valentinelli avait signalé cette copie sous la classe III, cod. 104, fol. 87-110 et transcrit le titre : *Compilatio opinionum — requirit*, qui précède l'épître dédicatoire ici comme dans le Vat. 1086. Mais il se trompait en ajoutant : « Opus, titulo *quaestiones Parisiis disputatae super prologum librorum sententiarum,* Bononiae primum impressum anno 1503 ».

Il ne parut, en effet, cette année à Bologne chez Jean Jacques de Benedictis que la dernière question sur la cause matérielle. Sous le titre : « Questio... de sensibus interioribus... Prosperi de Regio... sumpta ex questionibus ab eo Parisius disputatis supra prologo primi magistri sententiarum... », elle commence dans l'imprimé : « qVeritur trigesimo tertio vtrum habitus theologie sit in potentia sensitiua : vel que sit illa potentia sensitiua in qua ponitur (au lieu de tout cela, le ms. 1086, fol. 67r donne : *Ad secundum sic proceditur*). Et videtur quod habitus scientie sit in memoria sensitiua »; elle y finit : « non est susceptiua habitus et cetera » (le ms., fol. 70v omet : « et cetera »).

A la différence du manuscrit de Venise, le Vat. lat. 1086 contient aussi la partie relative à la 1e distinction (fol. 70v-86r). Elle y commence : *Qvia Magistri intentio in prima distinctione primi libri est tractare de frui et vti Ideo circa ista per ordinem... quero 12. primo vtrum possimus probare naturali ratione demonstratiua beatitudinem esse.* Bien que Prosper annonce dès le début, douze questions, il rompt avec son programme dès le fol. 79r. Alors qu'il avait annoncé au fol. 77r, comme troisième question : *Utrum* (beatitudo) *sit actus rectus uel reflexus* et comme quatrième : *utrum sit actus vnus,* il écrit au fol. 79r : *Deinde queritur vtrum beatitudo sit actus rectus uel reflexus. Et circa hoc queruntur duo. primum est vtrum actus rectus et reflexus sit vnus actus. Secundum est vtrum beatitudo sit aliquis eorum.* A la suite de cet énoncé, il traite successivement trois questions qu'il introduit ainsi (fol. 79r) : *Ad primum probatur quod actus rectus et reflexus sint vnus actus*; (fol. 81v) : *Ad secundum sic proceditur et videtur quod beatitudo consistat in actu reflexo*; (fol. 82v) : *Ad quartum* (il faudrait : tertium) *sic proceditur et videtur quod beatitudo nostra essentialiter consistat solum in vno actu.* Après avoir traité cette question jusqu'au fol. 84r, il aborde le problème de la jouissance en ces termes : *Deinde circa fruitionem queruntur tria primo quid sit secundo cuius obiectum sit. 3° an sit de essentia beatitudinis uel non.* Il y discute aussitôt la question qui commence : *Ad primum argvitur quod fruitio sit passio sequens actum scilicet delectacio perfecta.* Au fol. 84v, où elle finit, devait commencer la seconde question : *Ad 2 sic proceditur. probatur quod deus non est obiectum fruitionis.* Mais l'auteur se reprend, corrige 2 en 1 et ajoute en marge cette annonce (à placer avant : Ad 1 sic proceditur) : *Circa obiectum fruitionis queruntur 2. primo utrum deus sit* (sous-entendez : *obiectum fruitionis) 2° an pluribus fruitionibus possimus frui deo.* De fait, à la question : *Ad 2* (corrigé en : 1) *sic proceditur. probatur quod deus non est obiectum fruitionis,* succède encore au

fol. 85v, une seconde question, la dernière de la compilation : *Ad 2 sic proceditur et videtur quod possimus frui deo distinctis fruitionibus.* Elle s'arrête inachevée au fol. 86r, col. 1, ligne 6 aux mots : *possunt esse distincte fruitiones. Et confirmatur quia cum veritate essentiali stant 3 veritates personales.*

C'est ainsi que, changeant d'avis dans l'exécution de son travail, Prosper consacre seulement huit questions à la 1e distinction au lieu des douze qu'il annonce au début du fol. 70v et dans la table préliminaire (fol. 13v), et celles qu'il discute de fait, ne sont pas toutes annoncées à ces deux endroits. Aussi un autre copiste a-t-il ajouté au fol. 13v, les titres des trois dernières questions que Prosper traite effectivement bien que la dernière soit la dixième des douze questions annoncées plus haut. D'autre part, on lit au fol. 54v : *infra 8 d*(ist.) *declarabo*, et au fol. 19r : *infra d*(ist.) *3a hec materia prolixius pertractatur,* paroles dont on rapprochera le passage cité du fol. 289v (voir p. 322). Enfin, une autre main du xive siècle a profité de l'espace laissé en blanc après la compilation de Prosper, pour ajouter ces deux questions (du même ?) (fol. 86r) : *utrum unum numero secundum rationem possit esse commune distinctis realiter. primo quod sic.* (elle finit : *obmittuntur propter breuitatem. ergo et cetera. et sic de illo*) ; (fol. 86r-87r) *utrum dualitas relationis et essentie in divinis arguat precisam unitatem essentie propriam. primo quod non* (elle finit : *in differentia obiectiua sicut in differentia reali siue rationis*).

Comme on l'a vu plus haut dans l'épître dédicatoire, Prosper avait l'intention d'ajouter en marge du texte de sa Compilatio, les noms des auteurs dont il y rapportait les opinions ou les arguments. Il l'a fait dans le ms. 1086, et nous y trouvons cités en marge nombre de personnages, dont les noms se rencontrent la plupart dans le second volume du *Chartularium Universitatis Parisiensis* de Denifle et Chatelain, quelques-uns dans les *Documents relatifs aux Etats généraux et Assemblées réunies sous Philippe le Bel* de G. Picot[1]), parmi les augustins, les frères mineurs et les dominicains qui adhèrent à l'appel au concile respectivement, le 25 juin et le 26 juin de l'année 1303.

Voici ces auteurs dans l'ordre alphabétique, identifiés autant que possible et accompagnés la plupart des abréviations qui les désignent pour autant qu'elles ne sont pas coupées :

1) Paris, 1901 (= *Collection des documents inédits sur l'histoire de France,* III, 36).

(A)*egidius de roma* (f. 71v. F. 58v *Egi*[9] ; f. 46r *egi.* ; f. 45r. *E.* Cf. f. 68v).

M(agister) *alanus* (f. 21v. F. 16r *op*(inio) *God*(efridi de Fontibus). *alani. Radul*(phi) *bri*(tonis) *quibus consentit* (?) *prosper* ; f. 32r *M. allanus*), probablement le maître franciscain Alain dont parle le R. P. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus, Franziskanische Studien,* 1923, pp. 11-15 et qui figure chez Picot, *Documents...*, p. 380).

albertus (Magnus) (f. 47r) [1]).

M(agister) *alex*(ander) *ungarus* (f. 58v. Cf. ff. 32r, 58r, 59r), augustin comme les deux suivants.

M(agister) *alex*(ander) *de sancto elpidio* (f. 72v).

angelus (f. 48v), à ce qu'il semble, Angelus de Camerino [2]).

1) On sait que le R. P. Pelster a revendiqué pour Albert, le traité de potentiis sensitivis qu'on attribuait communément à saint Thomas. Prosper lui donne raison en écrivant au fol. 67r : *hanc distinctionem positam hic ab alberto in tractatu de potentiis sensitivis accepi.*

Le nom d'Albert revient dans le texte au fol. 72r en bonne compagnie : *Item alex*(ander), *bonaventura, petrus de tarantasia, albertus, thomas...*

2) Nouveau maître en théologie en 1295, il parut à Sienne, le 24 mai de cette année, au chapitre général des augustins et y dirigea une discussion quodlibétique (voir Denifle et Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, t. II, p. 64). Il a laissé un *Scriptum in Praedicamenta Aristotelis* conservé à Padoue, à la Bibliothèque de Saint-Antoine sous le numéro 488 (voir Minciotti, *Catalogo dei codici manoscritti esistenti nella Biblioteca di S. Antonio di Padova,* Padoue 1842, p. 126) et une *Sentencia totius libri Topicorum* que gardent le ms. lat. 16126 de la Bibliothèque nationale de Paris et le ms. Palatin 1057 de la Vaticane. Ce dernier porte en haut du f. 1r, cette note autographe de Marsile d'Inghen : *Expositio thopicorum pro liberia* (sic) *vniuersitatis* (il s'agit de Heidelberg) *per me marsilium de Inghen propria manu.* Le manuscrit de I et 199 feuillets, en parchemin, a été corrigé comme il résulte du texte et des lettres *Cor* (=Correctum, Correcta ou Correxi) qu'on trouve au bas de la dernière page de chaque cahier. L'explication des Topiques d'Aristote est précédée d'une épître dédicatoire et d'un prologue.

Voici l'épître (fol. 1r) : (F)*Rater angelus de camerino fratrum heremitarum ordinis sancti augustini dilecto sibi in christo fratri andriolo eiusdem terre et ordinis salutem. cum augmento gratie et scientie. Licet continuis lectionibus metaphysice occupatus et ad librum topicorum percurrendum nostrorum studencium iuniorum assidua peticione inclinatus. ob tua rogamina bonum non solum speciale immo amplius commune continentia quod est divinius quolibet singulari. decreui super memorato topicorum libro methodum perutilem continente etsi indigeat in nonnullis suis passibus et exemplis que sit conditoris intencio declarari que deus mihi dederit per me inuenire. et aliqua que placuerunt et ab aliis inuenta manu propria in scriptis redigere* (le reste se lit au bas de la page) *ordinate succincte et stilo plano ut potero sicut supplicando humiliter postulabas. hec itaque que cum non modico labore compegi deuote suscipiat tua studiosa fraternitas. et si que placent inter ea inuenta acceperis. in reliquis*

arnaldus (f. 65v. F. 60r *Rationes m. arnaldi ordinis minorum.* Cf. ff. 64r, 65v), probablement maître Arnaud Roiard, frère mineur (voir *Hist. littér. de la France,* t. 35, pp. 462-467).

atroposmath (f. 34r *Rationes sequencium doctorem atroposmath atheniensem*).

auempece (f. 18v) ou Avempace.

M(agister) *augustinus* (f. 75v. F. 14r *Rationes m. augustini.* Cf. f. 14v), probablement l'un ou l'autre des deux religieux augustins : Augustin d'Ancone ou Augustin de Bergame.

m(agister) *bertaldus* (f. 77r. F. 16v *Rationes m. bertaldi*).

brito (voir Radulphus Brito).

coton (voir Robertus Cowton).

m(agister) *dura*(ndus) *de sancto por*(tiano) (f. 29v. Ff. 62r, 80r *m. dura.* ; f. 63r *m. dur.* ; f. 63v *dur.*).

M(agister) *franciscus de carocijs. cancellarius paryssius* (f. 82v. Ibid. *m. f. cancel'.*, f. 72v *Ratio m. francisci de carocijs.* Cf. ff. 19v, 80r), c'est-à-dire François Caraccioli ou de Carociis de Naples, qui fut chancelier de l'Université de Paris des environs de l'année 1309 jusque vers le milieu de l'année 1316.

Gerardus (f. 23r *m. gerardi car*(melite) ; f. 19v *Rationes m. fran* (cisci) *de carac. et m. ger. car.*), probablement maître Gérard de Bologne, carme.

Godefridus de Fontibus (f. 24v *M. Go. de fon*9 ; f. 77r *M. god'. prima questione 13 quodlibet* ; f. 70v *Rationes sequencium M. godof'.* Voir Jacobus de Corbolio).

M(agister) *gregorius de luca* (f. 72v), augustin.

M(agister) *Guido de perpiniano* (f. 65r. Ff. 30v, 63v *m. Guido* ; f. 82v *m. Gui.* Cf. ff. 36r, 60r) ou Guido Terreni, carme.

M(agister) Guillelmus Anglicus (f. 77v *Ratio M. Guilielmi anglici.* Cf. f. 64r).

(Guillelmus de) Ware (f. 16r *Rationes wâre, opinio war'*).

tamen mihi non detrahas. sed ea aliis quibus forte placebunt dimittas. Le prologue commence : *algazel dicit in logica sua quod non est via perveniendi ad scientiam nisi per logicam quod accepit a philosopho et a communiter loquentibus*...; il finit au fol. 2r : *tunc est ad expositionem littere accedendum* L'exposé débute au fol 2v : *pRopositum quidem negocii. Iste liber consueuit diuidi in prohemium et tractatum. In prohemio dat intentionem dicendorum.* Il finit au fol 198v : *prima causa et simplicissima et maxime causans omnia cetera que est deus benedictus in secula seculorum amen. Et in hoc terminatur sententia tocius libri thopicorum edita a fratre angelo de camerenio* (sic) *fratrum heremitarum ordinis augustini et cetera.*

M(agister) *h*(enricus) *de all*(emani)*a* (f. 72v), probablement maître Henri d'Allemagne ou de Friemar, le jeune, augustin.

M(agister) Henricus Amandi (fol. 26r. *Ratio M. henrici amandi*) (voir Xiberta, *Analecta ord. Carmelitarum*, t. 5, 1925, p. 257).

M(agister) *henricus anglicus* (f. 28r. Cf. ff. 26v, 31r), probablement Henri de Harclay, chancelier d'Oxford, étudié par le R. P. Pelster, *Miscellanea F. Ehrle*, vol. 1, Rome, 1923, pp. 307-356.

M(agister) *henricus de gandauo* (f. 24r. F. 77r. *M. h. de gandauo*; f. 58v *hen. in summa*; f. 78r *op*(inio) *m. h. de g...*).

M(agister) *hugo* (ff. 30v. 67r. F. 85r *Rationes M. vgonis recolecte ex M. Jo sco*(to). Cf. ff. 64r, 74r-v).

M(agister) Jacobus minor (f. 85r *Rationes M. Ja. ordinis Minorum*), peut-être le franciscain Jacques d'Ascoli.

Jacobus de Corbolio (f. 15v *Rationes Jo. de pol*(iaco). *Jaco. deorbulio. opinio tamen Go*(defridi); f. 71v *Rationes sequencium M. Go* (defridum) *scilicet M. Jo. pol.' et M. Jaco. de corb' et cetera*), signalé nulle part comme partisan de Godefroid de Fontaines.

M(agister) *Jaco*(bus) *de lusanna* (f. 23v), c'est-à-dire maître Jacques de Lausanne, dominicain.

Johannes (Duns) Scotus (f. 32r. F. 31r *ma. Jo. sco.*; f. 74r *Ma. Jo.* Voir Johannes Parisiensis, Hugo, *minores*).

M(agister) *Johannes b'ch'*. (f. 17v. F. 15r *opinio Jo. b'ch'*. Cf. ff. 26v, 31v, 70v), probablement, non pas Jean Baconthorp, mais le maître *Jo*(hannes) *birchel'* du texte du fol. 274v, qui a été reproduit plus haut (p. 322).

Magister Johannes de Monte s. Eligii (f. 19r *Ratio m. Jo. de monte sancti eligii*) [1]).

Johannes Neapolitanus (f. 61r *Instantia M. Johannis neapolitani qui dicitur judeus*; f. 29v *M. Johannes de neapoli qui dicitur ju* (deus). Il faut remarquer l'appellation de juif.

Magister Johannes Paignote (f. 60r *Rationes M. Jo. pag°cte*), augustin (voir *Chartularium...*, t. 2, p. 228).

Magister Johannes Parisiensis (f. 71r *M. Johannes de paryss'. hanc distinctionem primo declarauit. eam tamen tho*(mas) *innuit. et sco*(tus) *eam etiam ponit*. Cf. f. 74v).

1) Une question de ce maître se trouve dans le ms. Borghèse 156, aux fol. 124v-126r : *Utrum illorum que sunt idem re unum possit aliquid connotare quod non aliud*. Il revient dans la question 5 des *Miscellaneae quaestiones de formalitatibus* de Jean Duns Scot (?), de l'édition Wadding, opp. omnia, Lyon, 1639, t. 3, p. 463, (cf. pp. 470 sq.), où l'on lit : *Ad istam quaestionem respondet Magister Iohannes de monte S. Eligii in uno Quodlibeto...* Voir aussi Denifle et Chatelain, *Chartularium...*, t. 2, p. 127 et t. 3, p. 660.

M(agister) *Johannes de poliaco* (f. 71v. F. 75r *Instancie M. Jo. de poliaco cum responsionibus M. Johannis de paryss'.*, f. 25r *M. Go* (defridus). *Jo poliac*9. Voir Jacobus de Corbolio).

Fratres Minores (f. 76r *opinio quam communius substinent fratres minores et hec rationes ex dictis M. Jo. sco. et multorum aliorum sunt colecte* ; f. 74r *opinio Ma. Jo./M. thome an*(glici) *et communiter omnium fr*(atrum mi)*norum quorum/M. hugo h*(anc ?) *ad pauca r*(ed)*ucendo format*).

petrus (f. 65v *petrus Guido arnaldus*).

m(agister) *petrus de palude* (f. 73r-v).

M(agister) *p*(etrus) *de sancto dyonisio* (f. 82v. F. 59v *rationes m. petri de sancto dyonisio*).

prosper de regio (f. 19r. F. 74r *pro. de re* ; f. 60v *m. prosper. de re* ; f. 62r *M. pro.* ; ff. 82r, 83r, 85r *Recolector* ; ff. 63v-64r *prosper* ; ff. 31r, 48v *pro*(sper) *re*(collector) ; f. 58v *Responsiones. pro*(speri) *R*(ecollectoris).

M(agister) *Radulphus brito* (f. 80r. F. 22r *opinio Radul. bri.* ; f. 16v *Rationes britonis*), c'est-à-dire Raoul Renaud, dit le Breton, étudié par M. P. Fournier dans l'*Hist. littér. de la France,* t. 36, pp. 169-180.

Radulphus Normannus (f. 26v *Rationes m. Radulphi normanni*).

Recolector (voir Prosper).

M(agister) *Ricardus* (f. 77r. F. 76r *Ratio M. R/*).

(Robertus) Cowton (ff. 34r, 61r *Rationes coton* ; f. 72v *tho*(mas) *anglicus et coton.* Cf. ff. 73r, 76r, 77r, 84r), franciscain anglais.

Sco(tus) (voir Iohannes Duns Scotus).

Symon car(melita) (f. 47v), probablement Simon de Corbeia.

M(agister) *thadeus* (f. 31v. F. 47r *ratio thadei*), probablement Thadeus de Parme, signalé par Mgr Grabmann, *Der Einfluss Alberts d. Grossen auf das mittelalterl. Geistesleben* (extrait de la *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1928, p. 63).

themistius (f. 18v).

m(agister) *thomas anglicus* (f. 60v. Ibid. *m. t. an.*; f. 79v (Ratio?) *M. tho. anglici*; f. 15v *opinio thom. anglici.* Cf. ff. 28v, 59r, 72v), c'est-à-dire Thomas de Wilton [1]). Son nom revient plus loin, entre autres dans le cahier de *M*(agister) *all*(anus), qui porte en marge

1) Bliss, *Calendar of entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland. Papal Letters, vol. II, A. D. 1305-1342,* Londres, 1895, pp. 82, 152 sq., 206, 213, 225, résume, de l'année 1311 à l'année 1322, une demi-douzaine de lettres relatives à ce maître séculier, qui fut chancelier et chanoine de Londres et fréquenta l'Université de Paris, où il se fit remarquer.

du fol. 237r : *hic improbatur Ma*(gister) *tho*(mas) *anglicus,* et en marge du fol. 239r : *hic improbatur Ma*(gister) *tho*(mas).

M(agister) *tho*(mas) *de aquino* (f. 25r. F. 19r *Rationes m. tho. de aquino renouate a suis sequacibus sub tali forma posite* ; f. 30v *Rationes sequentium tho. egi. Go* ; f. 19v *tho. Egi9. hen. et sui sequaces* ; f. 77r *opinio. t.* Voir Iohannes Parisiensis).

M(agister) *thomas de fabriano* (f. 67r), augustin. Cf. Koch, *Durandus...,* p. 334 ; Denifle et Chatelain, *Chartularium...,* t. 2, p. 311.

ware (voir Guillelmus de Ware).

m(agister) *yuo* (f. 32r), probablement maître Yves de Caen, dominicain.

M(agister) *ç* (f. 81v *opinio M. ç*).

Si la dédicace à Hugolin, évêque de Faenza, nous oblige à placer la rédaction de la Compilatio entre l'année 1311 et l'année 1333, où Prosper n'est plus de ce monde, les noms des auteurs cités en marge avec ou sans leur titre de maître nous permettent de préciser davantage et de ramener la date de composition aux années 1318-1323. La première année est celle de la licence ou maîtrise en théologie de l'augustin Jean Paignote, mentionné avec son titre en marge du fol. 60r ; la dernière est celle de la canonisation de saint Thomas d'Aquin [1]), dont le nom figure en marge du texte sans titre sous les formes : *t*(homas) ou *tho*(mas) ou avec le titre de *m*(agister). De plus, le fait qu'en 1318, Prosper est nommé examinateur des Studia italiens des augustins au chapitre général de Rimini, et les termes de l'injonction épiscopale « Quatenus de quibusdam recollectionibus parysius disputatis super quattuor libros sententiarum questiones contexerem » font croire que le travail de compilation a été fait en Italie peu de temps après le retour de Paris.

* * *

D'autre part, sans affirmer que les « recollectiones parysius disputate » dont Prosper s'est servi pour le travail précédent, se trouvent toutes dans la seconde partie, c'est-à-dire dans le second manuscrit du n° 1086 (fol. 101r-325v), je crois devoir rapporter celle-ci au séjour parisien de notre maître augustin et aux années

1) Plus loin, au fol. 161r, il est appelé dans le texte *doctor communis* tout comme Henri de Gand y apparaît, au fol. 304r, sous la désignation de *doctor solempnis*. En fait de citations intéressantes, il y a lieu de signaler aussi la mention de l'optique de Witelo, au fol. 206r : *op*(inio) *vitalionis in perspectiua sua,*

antérieures à 1318 pour ce qui regarde presque tout son contenu. Bien que la première moitié ou les fol. 101r-173v ne soient pas de sa main à la différence de la seconde, celle-ci autographe, ou des fol. 176r-325v, l'examen de tout le contenu me fait croire que le gros de tous ces cahiers de Prosper date de Paris, même si certaines questions ont pu être recueillies en Italie avant son départ pour ce centre universitaire, même si d'autres questions ou des notes ont pu être ajoutées après son retour. A comparer les questions qu'on retrouve dans les questions disputées, ordinaires ou quodlibétiques ou dans quelques traités d'autres scolastiques, on constate que le ms. 1086 les présente généralement avec des omissions et dans un texte abrégé sans qu'on puisse conclure toujours que ce texte est la reportation d'un auditeur, c'est-à-dire de Prosper dans la plupart des cas, car des questions *de fide* de saint Thomas d'Aquin se lisent aux fol. 179r-184r, dans un texte parfois différent de la Somme théologique. A cela s'ajoute, — on l'a vu plus haut à propos de la main du dernier scribe —, la rédaction personnelle de Prosper, qui couche par écrit des raisonnements qu'il compte faire valoir dans une discussion orale, des développements qu'il espère insérer ailleurs, voire des questions qu'il a discutées publiquement soit comme bachelier « répondant » soit comme maître.

La première partie du second manuscrit (fol. 101r-173v), caractérisée par l'absence de noms d'auteurs en haut des pages, contient pêle-mêle deux cent et sept questions philosophiques et théologiques, dues la plupart à des maîtres de Paris, dont on trouvera les incipit et les explicit dans mon catalogue sous presse (pp. 655-666), le trente-sixième incipit étant celui du Tractatus contra exemptos de Gilles de Rome, dont presque tous les chapitres sont ici abrégés aux fol. 109v-111r. Nombre de ces questions sont accompagnées, au début ou en marge, du nom de leur auteur écrit en entier ou en abrégé. Mais ce n'est pas à dire qu'on puisse toujours attribuer à tel auteur cité, la question ou les questions qui suivent immédiatement celle qui porte son nom. Même si beaucoup de ces questions débutent par des numéros d'ordre, leur attribution ne pourra être faite avec certitude que le jour où on les aura retrouvées en

et celle des Placita philosophorum moralium antiquorum ex graeco in latinum translata magistri Iohannis de Procida (inc. *Sedechias primus fuit*. Voir DE RENZI, *Collectio Salernitana*, t. 3, Naples, 1855, p. 87, et C. MARCHESI, *L'etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messine, 1904, appendice), au fol. 64v : *ut legi in libro qui intitulatur de castigationibus philosophorum sor* (= Sortes, c'est-à-dire Socrates) *non habuit pro bono...*

tout ou en partie, dans d'autres manuscrits dont les auteurs sont connus. Ce dernier cas se présente entre autres, pour la *questio de aula* et la *questio magistrorum* qui suivent sans nom d'auteur, la question intitulée : *M*(agister) *durandus in uesperis* et que M. Jos. Koch (*Durandus... I. Teil, Die Vesperien u. die Aula d. Durandus*, pp. 160-168), a justement attribuées au même Durand de Saint-Pourçain. De fait, je n'ai pu identifier que deux questions anonymes, à savoir les deux premières questions de la présente partie. On y trouve, en abrégé ou en reportation, la première et la quatrième questions du Quodlibet du franciscain Jacques d'Ascoli, dont le texte étendu se lit dans le ms. Vat. lat. 932, aux fol. 36r-39v et 42r-44v. L'une commence au fol. 101r : *Prima questio vtrum simplicitas divine nature compaciatur secum aliquam distinctionem ex natura rei preuiam distinctioni personarum. quod non quia esset ibi realis compositio*; elle finit au fol. 101v : *Ad argumentum questionis patet per dicta.* L'autre commence aussitôt : *Secunda vtrum potentia generandi cadat sub omnip*(otentia) *videtur sic quia inferius cadit sub superiori*; elle finit au fol. 102r : *dignitas est hic ideo et cetera.*

Quant aux auteurs dont les noms accompagnent certaines questions, les voici dans l'ordre alphabétique avec l'indication des feuillets où ils figurent :

Aegidius (Romanus) (f. 109v *Egidius*). On trouve abrégés aux fol. 109v-111r, presque tous les chapitres de son Tractatus contra exemptos, dont le texte étendu se lit dans le ms. Vat. lat. 862 et dans l'édition de Rome, 1555, ff. 1r-20v.

M(agister) *All*(anus) (f. 167v), probablement le franciscain Alain, maître en théologie.

M(agister) *alter* (f. 128v).

M. ayerdus (f. 143r), c'est-à-dire maître Eckhart de Hochheim, dont la question : *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradiccionem* a été publiée par Mgr Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts,* op. cit., p. 112.

Bel mi(nor) (f. 117v), le même, ce semble, que le suivant.

M(agister) *ber. de mi*(noribus) (f. 128v), peut-être le franciscain Bertrand de Turre, ministre de la province d'Aquitaine en 1312 [1]).

Brito (f. 156r *Questiones britonis in vesperis laudabiles* ; f. 156v *.i. britonis*), c'est-à-dire Raoul Renaud, dit le Breton, dont il y a ici deux questions discutées lors de sa promotion théologique.

1) Le ms. Vat. lat. 1288, fol. 199r-200v, contient un *principium ad philosophiam f*(ratris) *bertrandi de aquitania,* qui commence : *Ingredere in medio rotarum... Consideranti diligenti indagine creationis ortum.*

L'une, de ses vespéries (fol. 156r-156v) : *Utrum deleccio* (lisez : dilectio) *et delectacio sint vnus actus realiter,* finit : *habeant delectacionem*; l'autre, discutée à sa première leçon après la maîtrise : *Utrum deus sub eadem ratione sit obiectum diileccionis naturalis et supernaturalis,* finit : *consistit merces nostra.*

Cancellarius (f. 154r *questio .i. can*(cellarii) ; f. 159r *dominus cancell*), probablement François Caraccioli ou de Carocciis de Naples, le chancelier de l'Université nommé dans la Compilatio. La question discutée à la première leçon du nouveau maître (fol. 154r-155v) : *Utrum ad beatitudinem supernaturalem necessario requiratur habitus,* finit : *de contraria ratione.* On y lit au fol. 155v : *Item est alia ratio quam adduxit in aula.* L'autre question (fol. 159r-164r) : *Utrum finis hominis supernaturalis sit* (bis) *equalis perfeccionis in se,* finit : *non sunt autem precedentes.* Au fol. 160r, le copiste ajoute en marge : *Argumenta P.*

Durandus (f. 164ar *M. durandus in uesperis* ; f. 171v *M. Durandus*), c'est-à-dire le dominicain Durand de Saint-Pourçain, excellemment étudié par M. Joseph Koch, *Durandus de S. Porciano... I. Teil.* La première question (fol. 164ar-165r) : *Utrum liberum arbitrium sit potentia vel actus uel habitus et primo arguitur quod non sit potentia,* finit : *sunt a ueritate coacti.* C'est la seconde question des vespéries de Durand parmi les quatre questions que « licentiatus vesperiandus », il a dû présenter sur un feuillet huit ou quinze jours avant sa promotion solennelle pour être discutées en deux actes, les deux premières le soir « in vesperis », les deux autres un autre jour « in aula domini episcopi Parisiensis », d'après le règlement universitaire. C'est ici que « magister aulandus », il recevra le bonnet doctoral ; nouveau maître, il y commencera aussitôt sa harangue ou principium en faisant l'éloge de l'Ecriture Sainte ou de la théologie et comme tel dirigera pour la première fois une dispute dont la troisième question proposée fera les frais tandis que deux autres maîtres discuteront la quatrième question, dite quaestio magistrorum. A la première leçon qui suivra l'acte de la salle de l'évêché, le nouveau maître devra achever sa harangue de l'autre jour, achever la discussion de la seconde question de ses vespéries. Il devra de même reprendre pour la « déterminer » complètement ou la solutionner comme maître, la troisième question dont d'autres avaient commencé la discussion sous sa direction à la salle de l'évêché (quaestio resumpta). M. Joseph Koch (voir op. cit., pp. 160-167) reconnaît la troisième et la quatrième question de la maîtrise de Durand dans la *questio de aula* et dans la *questio magistrorum* qui suivent sans autre titre la question intitulée : *M*(agister)

durandus in uesperis, aux fol. 165r-166r et 166r-166v : *Utrum potencia pure passiva possit esse libera uidetur primo quod non quia actiuitas uel passiuitas nichil facit* et *Utrum ut potencia sit libera necessarium sit quod moueat se ipsum id est quod sit ratio mouendi.* Il retrouve la troisième question en sa forme de « resompte », dans la question intitulée : *M*(agister) *durandus,* des fol. 171v-173r : *Utrum potencia pure passiva possit esse libera dicendum quod questio non est de potestate absolute.* D'autre part, j'ai découvert la seconde question des vespéries en partie et dans un texte un peu différent, peut-être en sa forme de resompte, dans le ms. Vat. lat. 1121, f. 153r-v, où elle commence anonyme : *queritur utrum liberum arbitrium sit potentia uel habitus et arguitur quod non sit nuda potentia.*

M(agister) *Garinus* (f. 169r, où le copiste a corrigé *Garianus* en *Garinus*), probablement le même qu'au fol. 150r, où se lit, sans doute, par erreur : *Quodlibet M*(agistri) *gatini.*

M(agister) *Gerardus de sancto victore* (f. 119r), chanoine régulier de Saint-Victor.

Gregorius (ff. 102r, 108r, 119v. F. 133v *M. Gregorius*), probablement maître Grégoire de Lucques.

M(agister) *G*(uido) *carmel*(ita) (f. 158r. F. 166v *M. G. Car*), c'est-à-dire Gui Terreni ou de Perpignan, dont on lit ici la première et la seconde questions ordinaires (voir Xiberta, *Analecta ordinis Carmelitarum,* vol. 5, Rome 1924, pp. 150 et 205).

Henricus (f. 108v *hen vna*). Serait-ce Henri de Gand ?

M(agister) *henricus amandi* (f. 132r).

J. Minoris (f. 131v).

Ja(cobus) *b'*. (ff. 102v, 120v. F. 117r *Ja b.*).

M(agister) *Jo*(hannes) (ff. 137v, 151v).

M(agister) *Jo*(hannes *de pol*(iaco) (f. 142r), c'est-à-dire Jean de Pouilly, dont on trouve ici abrégée la question 6 (alias 7) du cinquième Quodlibet (voir N. Valois, *Histoire littéraire de la France,* t. 34, p. 265).

Magister Johannes de Monte s. Eligii (f. 105r *Jo. Sancti el*; f. 126r *Jo De sancto eligio* ; f. 139r *M. Jo de sancto ely*).

M(agister) *Jo*(hannes) *de sancto b'* ou *v'* (f. 173r). Serait-ce Jean de Saint-Victor ?

M(agister) *Jo*(hannes) *vallis sco*(larium) (f. 143v. F. 143r *M. Jo va*), c'est-à-dire Jean, de l'ordre du Val des Ecoliers.

M(agister) *laur*(entius) (f. 136v. F. 106v, 122r *laure*), probablement Laurent l'Anglais, bénédictin ou bien Laurent de Pollengio, de l'ordre du Val des Ecoliers.

Magister martinus minor (148v), probablement Martin d'Abbeville,

nommé avec le titre de bachelier en théologie, du couvent des frères mineurs de Paris, en 1303, chez Picot, *Documents...*, p. 380.

pe (ou plutôt *pare* ou *pere*, f. 111[r]).

Petrus (f. 108[v]), probablement le suivant, d'autant plus que le texte porte : *hic narrauit pe*(trum) *de alu*(ernia).

M(agister) *P*(etrus) *de sancto dyo*(nisio) (f. 130[r]. F. 147[r] *m. p. de sancto dyo*).

M(agister) *simon de ca*(r)*melo* (f. 135[r]. F. 112[v], 115[v] *Simon* ; f. 158[v] *M. simon* ; f. 138[v] *M. Symon. Car*), probablement le carme Simon de Corbeia.

Ma(gister) *thomas anglicus* (f. 170[r]. F. 164[r] *in vesperis M. thome*), c'est-à-dire Thomas de Wilton et non pas Thomas de Bailli. La dernière question discutée à ses vespéries, du fol. 164[v] : *Utrum relationes* (corrigé de : *rationes*) *respectiue que dicuntur de deo ex tempore sint reales*, est à rapprocher de la *questio 15* de son Quodlibet que contient le ms. Borghèse 36, fol. 90[v]-91[v] : *An aliqua relatio dicta de deo ex tempore de nouo sit relatio realis*. Si je ne me trompe, nous avons sa première question aulique ou la troisième de ses quatre questions de maîtrise aux fol. 164[v]-164[ar], sans titre ou nom : *Utrum rationes absolute que dicuntur de deo secundum substantiam sint eedem divine essentie et inter se omnibus modis ex parte rei*. Elle revient, probablement dans sa forme de resompte, aux fol. 170[r]-171[v], ici sous le nom de l'auteur : *Utrum omnes rationes absolute que dicuntur de deo secundum substantiam sint eedem essentie divine et inter se omnibus modis ex parte rei*, dont on rapprochera la *5 questio* du même Quodlibet, ms. Borghèse 36, ff. 59[r]-65[v] : *An omnes rationes que dicuntur de deo secundum substantiam sint heedem et inter se omnibus modis ex parte rei*.

Il reste la *questio ad quam respondi in sorbona*, des fol. 144[v]-146[r]. *Utrum theologia sit scientia speculativa* (corrigez : practica. F. 145[r]) *uel speculatiua uel affectiua*. Elle atteste l'activité du bachelier, dont les règlements universitaires exigeaient aussi une argumentation dans le collège le plus célèbre de Paris, fondé par Robert de Sorbon au milieu du XIIIe siècle, à l'intention des étudiants et des maîtres séculiers. Que Prosper ait été ce bachelier même si le texte du manuscrit 1086 n'est pas autographe ici, c'est ce qui ressort entre autres, des avertissements et renvois des fol. 145[r] et 146[r], qui ont été signalés plus haut (p. 322). A rapprocher ceux-ci de passages similaires disséminés ailleurs et d'autres indices, tels que le fait de l'abréviation ou de la reportation, la similitude, pour ne pas dire l'identité, du procédé et le retour d'un ensemble unique de noms d'auteur qu'on lit en marge de la Compilatio et dans la dernière

partie, celle-ci autographe, du manuscrit, on conclura aussi que la partie intermédiaire, celle des fol. 101r-173v, provient également de Prosper de Reggio Emilia et qu'elle reproduit, au moins la plupart du temps, les cahiers où il a « reporté » et parfois seulement abrégé les questions d'autres étudiants et maîtres de Paris.

*
* *

Autographe, la dernière partie du recueil (fol. 176r-325v) garde ici les questions, les argumentations et les notes de Prosper, ailleurs les questions et les argumentations d'autres scolastiques, recueillies par lui à l'Université de Paris, qu'il accompagne des extraits de quelques traités de Gilles de Rome, de saint Thomas d'Aquin, de Durand de Saint-Pourçain et du Pseudo-Gilles. En ajoutant le Tractatus de erroribus philosophorum de ce dernier, quatre Quaestiones de cognitione angelorum de Gilles, vingt-huit articles de la Somme théologique de saint Thomas et les quinze questions du Tractatus de habitibus de Durand à toutes les autres questions de cette partie, j'arrive à un total de trois cent trente-quatre numéros ou questions, dont je reproduis généralement les incipit et les explicit aux pages 666-680 du catalogue sous presse. Les questions des autres scolastiques se présentent généralement dans des cahiers de trois à vingt-quatre feuillets marqués des noms de leurs auteurs en haut des pages dont les colonnes sont chiffrées séparément d'un cahier à l'autre. Chaque auteur, — il en est de même des *Responsio*(nes) anonymes de Prosper —, a son cahier à lui, tenu en quelque sorte à jour comme l'indiquent plus d'une fois les traits de plume qui séparent des questions et les changements dans la grandeur et dans le tracé de l'écriture. Cependant on trouve deux auteurs dans le cahier des fol. 209r-215r : Mar(tin) aux fol. 209r-213v, et Salomon aux fol. 214r-215r. Pareillement le cahier des fol. 245r-251r ajoute aux questions d'Yves des fol. 245r-250r, celles d'un certain Jean aux fol. 250r-251r. Enfin le cahier des fol. 221r-228v, intitulé : *communis,* comprend quatre auteurs : les maîtres Jean du Val des Ecoliers, Amodeus (de Castello), Eckhart et Gérard de Saint-Victor.

Voici la part respective de chaque auteur ainsi abrégé ou « reporté », les abréviations ou les sigles de leurs noms se lisant en haut des pages :

Aegidius (Romanus) (f. 176r *Egidius* ; ff. 176v-178v. *E.*). Les quatre premières de ses Quaestiones de cognitione angelorum sont abrégées aux fol. 176r-178v (voir l'édit. du texte étendu, Rome, 1503, ff. 76r-85v), tandis que le Tractatus de erroribus philosophorum,

imprimé à tort sous son nom et réédité par le R. P. Mandonnet, se lit sauf quelques omissions, aux fol. 320r-321r, en ses chapitres 1-4, 6, 8, 10, 12 (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e partie, 2e éd., Louvain, 1908, pp. 3-16, 18-24).

M(agister) *all*(anus) (f. 237r. Ff. 238r-244r *all'*), probablement le maître franciscain alanus, représenté plus haut (pp. 331 et 337), dont vingt-deux questions se suivent ici.

M(agister) *amodeus* (ff. 221v et 224v), c'est-à-dire Amadeus de Castello, augustin, dont le cahier « commun » garde dix-sept questions, la première au fol. 221v, les autres aux fol. 224v-225v.

audi (voir Durandus).

M(agister) *aycardus* (f. 222r), c'est-à-dire maître Eckhart, dont la question du cahier « commun » a été publiée par Mgr Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen...*, pp. 113 sq.

ber (f. 229r-236v), probablement le Bertaldus nommé en marge des fol. 16v et 77r, ou le franciscain ber., dont il est question au fol. 128v. Ou s'agirait-il du dominicain Berengarius que vise Jean de Pouilly, au Quodlibet IV, quest. 2, où il écrit (ms. Vat. lat. 1017, fol. 139r) : *berengarius predicator contra predicta arguit?* Ici au fol. 229r-236v se lisent neuf questions, dont la dernière est achevée dans le cahier « commun », au fol. 228r, auquel renvoie la note : *quere communis*. 29. O, du fol. 236v.

Durandus de sancto Porciano. Bien que son nom ne paraisse pas explicitement dans le cahier des fol. 185r-194v, je le crois désigné par le sigle : *audi* qu'ils portent en haut des pages. Cette identification se base non seulement sur le renvoi du fol. 276r, signalé plus haut (p. 322), mais aussi sur le fait que les quinze questions des fol. 187r-193r contiennent en abrégé ou en reportation le Tractatus de habitibus de Durand, qu'on lit dans les mss. Vat. lat. 1076, fol. 1r-9v, et 1121, fol. 139r-152r (voir J. Koch, *Durandus... I. Teil*, pp. xv, 129-143). Le traité est aussitôt suivi d'une question aux fol. 193r-194v : *vtrum in intellectu possint esse simul plures intellectiones. videtur quod sic. Sciens aliquam conclusionem actualiter...* On y trouve reportée une question que contient le ms. Borghèse 36, aux fol. 99r-101v, après les questions quodlibétiques de Thomas l'Anglais, c'est-à-dire Thomas de Wilton, des fol. 46r-96v. La même question figure en un texte un peu différent, dans le ms. Amplonianus in Folio 369 d'Erfurt avec cette rubrique : *Tho*(mas) *Ang*(li)*cus contra Dur*(andum), et M. Joseph Koch lui consacre un chapitre de sa monographie : *Durandus... I. Teil*, pp. 153-159 (voir aussi p. xv). On comprend dès lors que la question figure dans le cahier : *audi*, c'est-à-dire réservé à Durand, parce qu'elle est dirigée contre lui,

que doivent concerner aussi, si pas abréger ou reporter, les premières questions ou parties de questions : (fol. 185r) *vtrum sint tot sensus agentes quot sunt sensus cognitivi* ; (fol. 185v) *vtrum forma per se generetur* ; *De subiecto uirtutum moralium* ; *vtrum de quolibet esse vel non esse sit prima dignitas.*

M(agister) *G*(erardus) *de sancto victore* (f. 224r), c'est-à-dire le maître cité au fol. 119r.

Gui(do Terreni sive de Perpiniano) (f. 260v-273v. Ff. 258r, 259r-v *G* ou *Gui* gratté, ce semble ; f. 258v *G.* ; f. 260r *quodlibet. Gui*). Aux fol. 258r-273v, le cahier contient trente questions du carme, dont j'ai retrouvé vingt-sept dans les Questions ordinaires du ms. II. II. 281 de la Bibliothèque nationale de Florence et dans les Quodlibets I et II du ms. Borghèse 39, d'après les listes dressées par le R. P. Xiberta (*Analecta ordinis Carmelitarum,* vol. 5, Rome, 1924, pp. 200-206). Il les contient en reportation et souvent sous des énoncés différents sans toujours respecter l'ordre des deux manuscrits. La dernière des trente questions est suivie de trois questions (du même ?) au fol. 274r, en haut duquel on lit : *adde.*, et au fol. 274v. Ce dernier a, de plus, quelques annotations de la main de Prosper.

Jo(hannes) (ff. 250r-251r). Je ne sais de quel auteur de ce nom sont les trois questions que des traits de plume séparent, à leur début et à leur fin, de ce qui les précède et de ce qui les suit.

M(agister) *Jo*(hannes) *de monte sancti elygii* (f. 217r. Ff. 217v, 218r, 219r *M. Jo. M. S. el'.* ; ff. 218v, 219r-220v *M. Jo. s'. El'.*). Le cahier garde aux fol. 217r-220v, onze questions de ce maître.

M(agister) *Jo*(hannes) *de valle scoll*(arium) (f. 226r). Aux dix questions qu'on lit aux fol. 226r-228r, il faut ajouter une question du cahier « commun » (fol. 221r-v), qui la présente sous le titre : *M. Jo vallis scoll.*

Mar(tinus) (ff. 209r-213v), probablement Martin d'Abbeville que nous avons rencontré plus haut (pp. 339 sq.). Son cahier renferme dix-huit questions aux fol. 209r-213v.

M(agister) *pe*(trus de s. Dionysio) (ff. 252r-253r. Ff. 253v-257v *pe.*). Si l'identification de ce maître Pierre est fondée, quinze questions des fol. 252r-257r s'ajoutent aux deux séries de questions de Pierre de Saint-Denis qu'on lit dans la première partie du second manuscrit.

M(agister) *Rodulphus brito* (f. 195r. Ff. 195v, 196v *Rad'. brito* ; f. 196r *R. b.* ; ff. 197r-208v *Rad'.*), Raoul Renaud, dit le Breton. On trouve dans le cahier (fol. 195r-208r) vingt questions, la seconde, accompagnée en marge des mots : *quodlibet M. Ra.*

Salomon (f. 214r *Sall'o* ou *Soll'o*; ff. 214v-216v *Sal'o*). Des traits de plume séparent les quatre questions de ce Salomon inconnu de ce qui les précède et de ce qui les suit.

Thomas (Aquinas) (f. 179r *de fide. Tomas* 2.2. q.; ff. 179v-184r. *T.*). Vingt-huit articles de la Somme théologique, IIa IIae, soit les questions 1-3, les articles 1, 6, 5, 3-4, 7, 2, 8, de la question 4, les questions 5-8 et les articles 1-2, 4, 3 de la question 9 remplissent les fol. 179r-184r, mais leur texte abrégé contient par endroits des données absentes du texte étendu.

yuo (ff. 245r-249v), probablement Yves de Caen, comme en marge du fol. 32r. Son cahier garde dix-neuf questions aux fol. 245r-250r.

Avec le cahier intitulé : *Responsio* en haut des fol. 276r-296v et 298v, dont les colonnes sont chiffrées aux fol. 276r-296v de 1 à 141, nous passons à Prosper lui-même et à ses argumentations de bachelier et de maître nouvellement créé. A côté de l'explication des textes classiques en la Faculté de théologie, de la Bible et des Sentences, une place importante était réservée à la dispute à laquelle les bacheliers s'entraînaient pendant des années d'après les règlements les plus anciens, édités et annotés le mieux en appendice au second volume du *Chartularium* de Denifle et de Chatelain, qu'ont utilisés jadis Charles Thurot dans sa thèse *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge* (Paris, 1850) et naguère M. Joseph Koch dans sa monographie sur Durand de Saint-Pourçain. Des nombreux textes des statuts, le suivant est particulièrement significatif : *Item nota quod bachalarii in theologia tenentur respondere de questione in locis publicis aliis bachalariis quinquies ad minus antequam licencientur, scilicet in aula episcopi Parisiensis, quando fit ibi aliquis novus magister in theologia, item in vesperis alicuius magistri, item semel in aula Cerbonitarum* (c'est-à-dire au collège de la Sorbonne) *tempore, quo magistri in theologia non legunt, scilicet inter festum Apostolorum et festum Exaltationis sancte Crucis, item semel de Quolibeto in Adventu vel circiter, item semel in disputationibus generalibus antequam permittatur sibi legere Sententias*[1]). On y voit distinguer une série d'argumentations, dont plusieurs rentrent dans les actes de la maîtrise, indiqués plus haut à l'occasion de Durand de Saint-Pourçain.

En vue des réponses qu'il pouvait être amené à faire dans telle ou telle dispute, Prosper note dans son cahier, aux fol. 283v et 284v, sous le titre : *argumenta cogitata,* des arguments qui lui sont venus à l'esprit sans ajouter s'il les a servis de fait dans une discussion

1) *Chartularium...*, t. 2, pp. 692 sq.

postérieure comme on lit au fol. 279r : *feci,* ou non, comme l'indique une note du fol. 278r : *non fe*(ci). A côté d'un bon nombre de questions ou de fragments de questions que ne relève aucune annotation, certaines questions s'imposent à l'attention par une note marginale, sinon par leur début qui vaut un titre. C'est ainsi que Prosper ajoute respectivement, au fol. 285r : *d*(ist. 7) *in principio,* au fol. 287r : *14. d*(ist.) *tercij libri,* et au fol. 287v : *hec in secundo sentenciarum d*(ist.) *3,* en marge des trois questions qui se suivent immédiatement : *vtrum voluntas in patre habeat aliquam principalitatem super productionem verbi*; *circa 14 d*(ist.) *3. sentenciarum queritur vtrum christus per vnum habitum habuerit distinctam cognitionem et sub distinctis rationibus omnium rerum in genere proprio*; *vtrum angelus intelligat res et naturas distincte per species innatas.*

Plus importantes sont d'autres questions en leur compte-rendu partiel des principales interventions de notre augustin comme bachelier « répondant » ou comme maître en train d'être promu, dont les quatre thèses réglementaires trouvent des « opposants » et qui doit défendre la plupart contre leurs arguments, l'une à ses vespéries, les deux autres, un autre jour, à la salle de l'évêché, avant d'en reprendre deux et de les traiter définitivement à sa première leçon. Dans la partie antérieure de ce recueil figurait déjà une *questio ad quam respondi in sorbona* (fol. 144v-146r). Ici se rencontrent, au fol. 316r, une question intitulée : *In ve*(speris), *vtrum deus sit obiectum fidei infuse uel a*(c)*quisite* ; aux fol. 298r-299v, une *Responsio in aula, vtrum actus intuitiuus beatificus ut includit respectum attingentie diuine essentie in ratione termini. possit clare cognosci sine clara noticia proprii obiecti* et au fol. 318r-319v, une *Responsio in aula episcopi, vtrum in natura creata a deo stante actuali dictamine intellectus practici in vniversali et in particulari firmiter aliquid dictantis voluntas possit pro tunc in oppositum.* Dans la première *Responsio in aula,* le texte arrêté au fol. 298v, au premier tiers de la première colonne, reprend à la seconde colonne avec ces mots : *vel processus questionis sit talis...,* puis au fol. 299r, à la seconde colonne avec ces autres mots : *alius procesus ad questionem sit iste,* ce qui semble indiquer autant d'ébauches d'argumentations. Plus caractéristique est, au fol. 319r, le début suivant, qu'un trait de plume sépare de la partie antérieure dans la *Responsio in aula episcopi : hec fuerunt argumenta magistri heruei* (sans doute Hervé Nédellec, le dominicain connu) *contra me in aula episcopi. probauit primo. quod non possit in oppositum.*

Enfin les deux questions suivantes nous reportent explicitement à la maîtrise de Prosper, qui nous y fait connaître les troisième et

quatrième questions discutées à cette occasion, en rendant compte de celle-là dans sa forme de « resompte », de sa première leçon. L'une débute au fol. 293r : *hec sunt rationes Magistri petri quas fecit contra fratrem prosperum. in prima questione sua. Et responsiones quas frater prosper dedit. Questio fuit vtrum habitus intellectualis esset species representans obiectum. primo probauit quod species non sunt ponende*; elle finit au fol. 294v : *eodem modo se habent ut patet ex dictis.* L'autre commence aussitôt : *vtrum verbum sit principium creaturarum. fuit questio magistrorum in aula anno domini 1315 die lune post brandones* (c'est-à-dire le 1er mars de l'année 1316). *Ad quam Respondit frater prosper ordinis her*(emitarum) *sancti augustini Sic. dixit enim tria. primo ex aliquali expositione terminorum sumpsit intellectum questionis. Secundo iuxta intellectum datum respondit ad questionem. 3° Respondit ad argumenta Magistri G*(erardi) *de sancto victore arguentis contra eum*; elle finit au fol. 296r : *sed tercium 83 q*(uestionibus) *q*(uestione) *63* (il s'agit de l'ouvrage de saint Augustin). *ergo et cetera.* La première question a donc été discutée en premier lieu dans la salle de l'évêché sous la présidence de Prosper, en sa qualité de nouveau maître, fraîchement coiffé du bonnet doctoral. Mais elle figure ici dans le compte-rendu partiel d'une autre séance, c'est-à-dire de sa première leçon, où il la discute lui-même et la solutionne en se trouvant cette fois en face d'un « répondant » autre que le bachelier désigné pour sa discussion de l'autre jour. Ce répondant serait-il Alain, qui est cité dans le texte au fol. 294r : *Item arguit allanus...?* Quoi qu'il en soit, nous apprenons qu'en reprenant la troisième de ses quatre thèses ou questions de maîtrise à sa première leçon, notre augustin y résout les objections d'un maître séculier, Pierre de Saint-Denis et d'un maître religieux, Gérard de Saint-Victor, dont il est question dans le texte au fol. 294r : *hic sunt argumenta M*(agistri) *gerardi...* Le nom de ce dernier figure aussi, cette fois en entier et dès le début, dans la quatrième question, la *questio magistrorum.* Puisque selon la terminologie universitaire, Prosper est le « magister aulandus », chargé de diriger la discussion de la troisième question à la séance solennelle de l'évêché et comme tel d'argumenter le premier contre le bachelier qui la défend tout d'abord, Pierre de Saint-Denis ou Gérard de Saint-Victor est-il le « magister aulator », qui argumente contre le même bachelier en second lieu avant le chancelier de l'Université, François Caraccioli? Nous ne savons. Nous ignorons de même le nom de l'autre maître qui a dû discuter la *questio magistrorum,* à côté de Gérard. Mais celle-ci nous apprend aux fol. 294v et 295r, que dans les deux questions des vespéries de Prosper, on

traitait aussi du verbe, mais dans une acception différente : *verbum autem quod ponitur in ista questione ex parte subiecti aliter sumitur in ista questione et aliter fuit sumptum in questionibus de vesperis. propter quod videtur mutata materia secundum rem. licet verbum manserit in titulo secundum uocem. Nam in vesperis fuit questio de verbo quod effectiue est a mente ut dicebat Magister incepturus. Sed hic est questio de verbo in divinis. vbi ad intra nulla effi* (fol. 295r) *ciencia reperitur. verbum eciam de vesperis cum sit res creata non potest esse principium creaturarum. Et ideo oportet quod questio intelligatur de verbo in divinis per quem* (sic) *omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil, ut dicitur Jo*(hannis) *primo.* Faut-il rappeler que dans cette question, le texte a été annulé par quelques traits de plume, du milieu de la seconde colonne du fol. 295r, au milieu de la seconde colonne du fol. 295v et que cette partie a été refaite au fol. 296r, à partir des mots : *Iusta* (sic) *intellectum datum pono 3 conclusiones ?*

Au cahier des « Réponses » fait suite, aux fol. 300r-314v, un Quodlibet [1]), que j'attribue pareillement à notre augustin et qui débute en ces termes : *In generali disputatione de quolibet fuerunt proposite questiones de deo et creaturis que eo ordine secundum prius et posterius sunt determinande quo res ipse de quibus sunt ordinate existunt. prima igtiur questio fuit vtrum natura diuina ex natura rei sit representatiua plurium distincte et arguebatur quod sic. quia quod ex natura rei est plurium contenptiuum. ex natura rei sine operatione intellectus est plurium representatiuum. Sed essentia divina est omnium perfectionum contenptiua. ergo sine opere intellectus. ergo et cetera. Contra representans habet realem relationem ad representatum. ut probabat* (sic) *de scientia respectu scibilis. Sed dei ad creaturam nulla est relatio realis ex natura rei. ergo et cetera.* On y trouve une particularité rare, peut-être unique : les quatorze questions dont il se compose, sont d'abord énoncées l'une après l'autre, chacune étant suivie aussitôt de deux arguments, introduits le plus souvent par les mots : *arguebatur quod sic* ou *arguebatur quod non* ou *videtur quod sic* ou *probabat quod sic... contra...*, avant que les quatre premières questions soient seules reprises et traitées à fond, du milieu de la seconde colonne du fol. 300v au fol. 314v, où le tout finit : *quasi* (?) *in esse secundo.* Je transcris ici les autres treize questions telles qu'elles se lisent aussitôt après le texte rapporté de la première, en omettant seulement le pour et le contre dont elles

1) P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (= *Bibliothèque thomiste, V)*, Le Saulchoir, Kain, 1924, n'en fait pas mention.

sont accompagnées : *Secunda questio fuit vtrum pater in priori aliquo sit beatus ante quam producat filium* [1]).

tercio querebatur vtrum respectu generationis actiue in patre diuino sit aliquod principium formale quo productiuum [2]).

Quarto querebatur. vtrum in divinis sint ad intra alique relationes reales preter relationes originis [3]).

Quinto querebatur. vtrum verbum in divinis importet aliquem respectum ad creaturam.

Sexto querebatur. vtrum causalitas dei ut concurens cum causalitate creature sit causalitas totalis uel specialis.

Septimo querebatur utrum in parte intellectiua ut excedit totam partem sensitiuam reperiatur memoria.

Octauo querebatur utrum immortalitas resurgentium sit diuersarum rationum ab immortalitate ade in statu innocentie.

(fol. 300v) *Nono querebatur utrum cause finalis ut distinguitur ab alijs causis sit precedere actionem agentis.*

decimo querebatur vtrum infinitum. secundum quod infinitum dicat priuationem.

vndecimo querebatur. vtrum in relatiuis primi et secundi modi. sit idem (sic) *ratio refferendi. et terminandi.*

duodecimo querebatur vtrum vna uirtus numero possit esse informatiue et subiectiue in pluribus potentijs.

vtrum prudentia monostica et politica sint vna uirtus.

vltimo querebatur vtrum caritas aucta sit eadem numero cum precedente.

Parmi les autres questions ou annotations du recueil 1086, il faut signaler les sept Questions (de Prosper ?) sur le mouvement des anges, qu'on lit aux fol. 324r-325v et dont la première commence :

1) La première question est traitée à fond aux fol. 300v-305v : *ad primam igitur questionem. cum queritur. utrum essentia divina ex natura rei absque opere intellectus sit plurium distincte representativa dicendum. quod cum representare presenciam importet... ad argumentum q*(uestionis) *patet* ; la seconde aux fol. 305v-308r : *ad secundam quaestionem qua queritur vtrum pater in priori aliquo sit beatus ante quam producat filium. sic procedendum occurrit... non subsistat.*

2) La question est discutée aux fol. 308r-311v : *ad tertiam questionem qua queritur vtrum in patre diuino sit aliquod principium formale quo. respectu generationis actiue. primo uidendum... patrem in esse suppositali.* Suit d'une autre (?) main : *a quo per se est generatio actiua.*

3) La question est discutée aux fol. 312r-314v : *ad quartam questionem. vtrum in divinis sint ad intra alique relationes reales preter relationes originis. arguebatur quod sic quia ibi est equalitas... quasi* (?) *in esse secundo.*

Primo queritur utrum angeli moueant corpora superiora ad quod dicendum est secundum sanctos, et finit : *connecxio expossit* (sic) [1]).

* * *

Tout le ms. 1086 étant ainsi décrit et analysé, me voici à même de conclure. Promu maître en théologie à l'Université de Paris, le 1 mars 1316, Prosper y a été admis à lire les Sentences avant cette date, à une ou plusieurs années de distance, et cela après les neuf années réglementaires d'études théologiques, dont quatre au moins ont dû être passées à l'Université de Paris en vertu du privilège des augustins et des ordres mendiants auxquels on tenait compte de leurs années d'enseignement en d'autres couvents [2]). Il est probable que Prosper séjourna deux fois à l'Université avant cette date de l'année 1316, et l'on arrivera peut-être à fixer les années de sa vie parisienne à l'aide des noms, des titres et des écrits des auteurs qu'il cite ou reporte dans le ms. 1086, à condition d'identifier autant que possible, les questions anonymes comme j'ai pu le faire seulement pour Jacques d'Ascoli. Cependant notre augustin ne figure pas dans les actes des chapitres généraux de l'Ordre, édités jusqu'ici ou déjà utilisés par le P. Denifle dans le *Chartularium,* parmi les religieux qu'ils envoient étudier à Paris à cette époque.

D'après le passage du fol. 323r... *require xii d*(ist.) *secundi Sententiarum in lectura Mediol*(anensi), Prosper doit avoir enseigné non seulement à Bologne comme nous le savons par ailleurs, mais encore à Milan, où il aura expliqué au moins le second livre des Sentences. En écrivant au fol. 305v : *belum* (sic) *troianum fuit prius quam bellum navale Januensium,* il rappelle la guerre navale des Génois contre les Pisans, dont ils brisèrent la puissance maritime en les défaisant complètement en mer, le 6 août 1284, à Méloria

1) Voici les autres questions : *Secundo queritur utrum per intellectum et voluntate moveant angeli celos.*

(fol. 324v) *Tertio cum queritur. utrum angeli posint movere hec corpora inferiora. dicendum.*

Quarto cum queritur. utrum angeli moueant hec inferiora. motu ad formam. ad quam (sic) *dixit auicebron quod.*

Quinto cum queritur utrum angeli posint localiter moueri dicendum.

(fol. 325r) *Sexto queritur. utrum motus angeli sit continuus.*

Septimo queritur. utrum omnibus instantibus motus angelici respondeat vnum instans temporis nostri... (fol. 325v) *in aplicando.*

2) Cf. A. Callebaut, *Le B. Jean Duns Scot, étudiant à Paris vers 1293-1296, Archivum Franciscanum Historicum,* an. 1924, XVII, fasc. 1.

près de Pise, où les Pisans les avaient battus le 3 mai 1241 [1]). Prosper a des obligations envers Henri de Gand, dont il a beaucoup profité, et il les reconnaît dans une discussion, au fol. 304r : *sed ista positio licet sic declaretur a doctore sollempni a quo multa* (sic) *profeci tamen ego non bene intelligo eam* [2]).

Cependant toute l'œuvre de Prosper ne figure pas dans le recueil 1086. On n'y trouve pas une question du ms. Ottoboni latin 179, fol. 67v-69v : *Incipit questio determinata per venerandum magistrum prosperum de regio. Utrum iudex debeat iudicare vel condempnare secundum allegata vel secundum conscientiam illum quem certitudinaliter scit innocentem*, où elle finit : *periculum personale Et sic ad solutiones et cetera.* On n'y trouve pas davantage le cours ou la *lectura* de Milan, relative au moins au second livre, distincte elle-même, cela semble bien, d'une autre *lectura* des Sentences qui concernait au moins le premier livre à juger des renvois déjà cités à propos de la main de Prosper. D'autres, également signalés, avaient pour objet des cahiers de Prosper, qui manquent pareillement. Enfin on se rappelle la mention d'un envoi antérieur à Hugolin, dans l'épître dédicatoire de la Compilatio, qui n'a même pas achevé l'explication de la première distinction du premier livre quoique son auteur annonçât davantage au cours de l'exécution et que l'évêque de Faenza l'eût invité à l'étendre aux quatre livres. Ouvrage demeuré inachevé comme presque toutes les Sommes théologiques de la seconde moitié du XIIIe siècle, elle mérite d'être rapprochée pour son contenu, d'elles et de la *Defensio doctrinae s. Thomae* de Hervé Nédellec, partiellement éditée par M. Krebs, et pour son genre de composition, de la *Lectura supra primum sententiarum compilata ex diversis doctoribus et ex diversis lecturis* du ms. lat. 14570, fol. 74, de Paris ainsi que du Commentaire sur les premier et quatrième livres du ms. 501 de Troyes [3]).

De son côté, la seconde partie du ms. 1086, au moins en ce qui

1) Cf. P. Balan, *Storia d'Italia, 2a ediz. di R. Majocchi*, vol. IV, Modène, 1895, pp. 137 sqq. et vol. III, 1894, p. 595; *Jacobi Auriae Annales Januenses* A. 1280-1294 *(Monum. Germaniae Histor.*, SS., XVIII, pp. 308 sq.).

2) En terminant la question du fol. 116r : *Utrum deus quacumque specie data possit facere creaturam aliam et hoc in infinitum*, Prosper signale la part qu'on attribuait à Henri dans la rédaction des articles condamnés le 7 mars 1277 par Etienne Tempier, évêque de Paris : (fol. 116v) *Sed hanc viam non teneo quia ma*(gister) *h*(enricus) *xi quod*(libet) *q. 11 dicit quod est ar*(ticulus). *credo tamen sibi quia dicitur quod fuit de componentibus articulos. ad argumentum patet.*

3) Signalés l'une dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. 35, p. 304, l'autre par le R. P. Pelster, *Miscellanea Ehrle*, Rome, 1923, vol. 1, p. 322.

concerne les questions des fol. 101r-173v, offre des ressemblances avec celles du ms. lat. 15850 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 10-42, que M. l'abbé Glorieux vient d'étudier longuement dans ses *Notes sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle*[1]). Mais le caractère « reporté » de tant de questions des fol. 101r-325v, commande la prudence dans leur utilisation pour fixer les doctrines de leurs auteurs ou pour établir leurs raisonnements. On en sera convaincu, je pense, en se rappelant ce que contient le cahier: *audi*, de Durand d'après les recherches et les confrontations de M. Koch. Lui-même ici a prêché d'exemple et indiqué la méthode qu'il faut. Puisse-t-il être entendu et imité !

AUGUSTE PELZER.

Heyst-sur-Mer, le 1 août 1928.

XVIII

CHRONIQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Une agrégation à l'Institut

Le 14 juillet dernier a eu lieu, aux Halles universitaires, la soutenance solennelle des thèses d'agrégation du P. James O'Mahony de Cork. Cette cérémonie avait attiré une nombreuse et brillante assistance, au premier rang de laquelle on remarquait M. le Comte O'Kelly de Gallagh, Représentant de l'Etat libre d'Irlande à Bruxelles, le prélat irlandais Mgr Ryan, ancien condisciple à Louvain du Cardinal Mercier, et le T. R. P. Sylvestre, définiteur général des Capucins à Rome.

En même temps que les 50 thèses d'usage, le P. O'Mahony soumettait à la discussion publique un ouvrage intitulé *The desire of God in the philosophy of St Thomas Aquinas* dont on trouvera plus loin un compte rendu. C'est surtout sur cet ouvrage que porta le feu des objections. Le récipiendaire soutint brillamment ses posi-

1) *Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 3, 1928, pp. 201-238.

tions et c'est aux applaudissements de l'assistance que M. Noël, président de l'Institut, pria le Recteur Magnifique, Mgr Ladeuze, de lui conférer le grade de Maître Agrégé de l'Ecole Saint-Thomas.

Nos lecteurs trouveront intérêt à lire ici le résumé des objections et des réponses.

Tout d'abord M. le Professeur Balthasar demande si, du point de vue de la doctrine philosophique de saint Thomas, et en dehors de sa théologie, le terme *désir de Dieu* ne doit pas être pris comme une métaphore, de même que l'*appétit* des êtres non conscients. Le *désir* au sens propre paraît demander un acte élicite d'une faculté actuellement éclairée par la connaissance. Or le désir de Dieu dont on peut parler en philosophie n'appartient qu'à l'appétit inné ; il est fondé exclusivement sur la nature et sur les tendances de l'intelligence finie.

Le P. O'Mahony répond que le terme *désir* appliqué à la tendance naturelle essentielle de l'intelligence finie vers Dieu a une signification non pas métaphorique mais analogique. Si les facultés enrichies par la grâce tendent vers Dieu par des actes élicites, il faut bien que la nature de l'être fini intelligent comporte une capacité à l'égard de Dieu connu en lui-même. Aussi bien toute connaissance de Dieu par intermédiaire laisse dans le connaissant une capacité non comblée puisque l'objet de toute intelligence c'est le transcendantal sans aucune restriction. Puisque tout être est bon, que même la matière première tend analogiquement vers la forme, cette tendance de la nature intelligente finie vers la fin absolument dernière, vers Dieu en lui-même, devra s'appeler, *toute proportion gardée,* un vrai désir conformément à la terminologie de saint Thomas.

— Encore devrait-on montrer, répond M. Balthasar, que ce désir de Dieu en lui-même n'est pas pour l'intelligence finie une impossibilité *nil volitum nisi praecognitum ;* or nous ne savons rien, nous ne pouvons rien savoir de Dieu en lui-même, par la seule raison naturelle. D'ailleurs, souvent nos désirs sont déraisonnables. Comment savoir si ce désir de voir Dieu n'est pas un vain caprice? Il aurait fallu par ailleurs pouvoir montrer que la vision de Dieu par une intelligence finie n'est pas contradictoire.

Le P. O'Mahony répond que nous avons démontré que Dieu existe par l'impossibilité pour le fini d'être en soi par soi. Nous devons donc admettre l'être pur, se connaissant, se comprenant parfaitement. Or, l'être pur est transcendant, il est le Surnaturel par essence. Son être intime est pour nous un impénétrable mystère. Ce que nous pouvons en savoir, nous ne le pouvons savoir

que par lui. De la même manière que je ne connais la possibilité de Dieu que par son existence, qu'avant de savoir que l'être pur est, je ne puis savoir ni s'il est impossible ni s'il est possible ; de la même manière si je ne tiens pas compte de la tendance essentielle de toute intelligence finie vers l'être sans restriction, je ne puis savoir s'il est possible ou s'il est impossibile pour le fini de voir Dieu en lui-même. Mais précisément cette orientation, cette capacité essentielle infinie de toute intelligence prouve qu'au delà de toute connaissance de Dieu par intermédiaire, il doit y avoir place pour une connaissance sans intermédiaire fini, pour une révélation, pour une communication surnaturelle immédiate de Dieu à sa créature intelligente. Voir Dieu est donc possible pour nous, par Dieu. C'est chose radicalement irréalisable par nos seules forces naturelles.

— En ce cas, reprend encore M. Balhasar, l'ange qui n'est pas libre de réaliser ou non sa fin dernière naturelle, car il est incapable d'erreur, l'ange, dis-je, devrait au même titre opter nécessairement pour sa fin surnaturelle puisque c'est sa seule fin dernière, puisque la fin naturelle n'est pas vraiment dernière. Se connaissant capable de Dieu en lui-même il devrait d'emblée et nécessairement se donner à Dieu pour le cas où Dieu, dans sa condescendance toute gratuite, voudrait bien en fait l'appeler à partager sa vie intime et surnaturelle.

Le P. O'Mahony répond que l'ordre surnaturel comblant une capacité pure, aucun acte élicite de l'ordre purement naturel ne peut d'avance accepter ou refuser la fin vraiment dernière. Par rapport au surnaturel l'ange étant fini doit demeurer libre et capable d'erreur.

— Le P. Keiran, professeur de philosophie au Collège Universitaire de Cork, prend ensuite à partie la distinction réelle qu'on met dans le fini entre son essence et son être ; distinction inutile, déclare-t-il, le fini étant déterminé en lui-même, étant vraiment ce qu'il est, son être, par son être même.

Le P. O'Mahony répond que c'est à la condition métaphysique de ne pas être simple comme être, sinon sa finitude d'être serait contradictoire. L'être est perfection, il ne peut se limiter lui-même.

— Il appartenait au P. Martin, O. P., Régent des Etudes au Collège philosophique de l'Ordre, à Louvain de mener l'attaque la plus vigoureuse contre les positions du candidat à l'agrégation.

Le P. Martin félicite chaleureusement le P. O'Mahony pour le choix de son sujet. Il le loue sans réserve d'avoir écarté d'une main ferme et définitivement sans doute, l'interprétation du Card. Cajetan,

au profit de celle de Sylvestre de Ferrare en ses grandes lignes tout au moins.

C'est faire violence au texte thomiste que lui dénier un sens strictement philosophique. Il paraît pourtant que le désir se limite, comme désir, à l'ordre de l'appétit élicite. Ainsi a pensé Sylvestre de Ferrare, et saint Thomas ne parle de cette tendance naturelle à voir Dieu que dans des œuvres de morale ou de psychologie. Pourquoi, si non parce que cette tendance naturelle est d'ordre élicite et non métaphysique.

A quoi le P. O'Mahony répond que saint Thomas fait partout de la métaphysique, spécialement dans la question de la fin dernière et de la nature de l'intelligence. Le P. O'Mahony n'ignore pas qu'il s'écarte du Ferrarais, mais tout thomiste sait bien que saint Thomas est à lui-même son meilleur interprète. Il pense être fidèle à la pensée du Maître en appelant tendance et désir analogique la relation transcendantale entre la substance et ses accidents, entre l'essence de la faculté et les actes élicites qui peuvent en résulter sous l'influence spéciale de Dieu.

—Tel n'est pas l'avis du P. Martin qui considère que le désir naturel est un acte élicite. Son élément spécificateur: *Dieu en lui-même,* est l'objet caractéristique de la théologie et nullement de la philosophie. Cet acte élicite surnaturel est basé sans doute sur la nature de l'intelligence finie, sur sa capacité du divin, puissance purement passive, qui ne peut pas s'appeler un dynamisme, une tendance. Ce n'est pas la capacité que saint Thomas appelle *desiderium naturale videndi Deum.* Pour réaliser cette capacité et en faire une tendance, un dynamisme, il faut la grâce divine. Cet appétit élicite surnaturel est pourtant appelé désir *naturel* à cause de son « praesuppositum » naturel, à savoir la nature de l'intelligence qui est capacité à l'égard de l'être sans aucune restriction. Il n'y a donc pas de fin dernière philosophique ; il reste dans la nature un vide, un manque de plénitude que la grâce et la vision divine seules peuvent combler. Pourtant la relation métaphysique du sujet intelligent à sa fin aussi dernière que possible ne peut pas s'appeler *désir naturel.*

Le P. O'Mahony répond que, sans doute, il ne s'agit philosophiquement que d'une capacité d'être comblé par Dieu et nullement d'un acte élicite de tendance vers Dieu en lui-même. Pourtant cette capacité ne pouvant être comblée par une connaissance naturelle de Dieu, il reste que la connaissance immédiate de Dieu doit être possible en nous par Dieu qui nous la peut donner, nous ignorons d'ailleurs complètement de quelle façon et ainsi *analogiquement* le

terme de dynamisme et de tendance paraît justifié en philosophie thomiste. Il faut d'ailleurs avoir soin d'expliquer ce langage qui pourrait être mal compris.

— Enfin le P. Laporta, O. S. B., demande au P. O'Mahony s'il ne confond pas l'intelligence en soi avec le degré suprême de l'intelligence.

Toute intelligence, répond le défendant, a pour objet adéquat l'être sans restriction, mais la façon d'atteindre les êtres et l'être pur est évidemment différente en Dieu, dans l'esprit pur, dans l'homme.

— N'est-ce pas mutiler l'ordre philosophique humain que de lui refuser une fin vraiment dernière, continue le P. Laporta.

On le proclame de la sorte essentiellement incomplet, incapable de conduire l'homme à sa perfection. En acceptant la vie divine et surnaturelle, l'homme se diminue, accepte d'être moins homme.

Se perdre pour trouver Dieu davantage c'est se gagner, se mieux trouver soi-même, répond le P. O'Mahony. Dieu, le surnaturel par essence, ne peut qu'enrichir en se communiquant davantage et d'ailleurs il ne supprime pas, mais continue l'ordre philosophique.

XIX

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE POUR L'ANNÉE ACADÉMIQUE 1928-1929

Cours préparatoires [1])

M. De Wulf : La logique, 3 h. par semaine au second semestre. (A. Mansion : même cours en langue flamande). — M. Defourny : L'économie politique, 3 h. au second semestre. — P. Harmignie : La morale générale, 3 h. au second semestre. La morale spéciale, 2 h. toute l'année. (A. Janssen : même cours en langue flamande). — A. Fauville : Introduction à la psychologie et éléments de psy-

1) Sont dispensés en tout ou en partie des cours préparatoires les étudiants qui ont reçu une formation équivalente.

chologie rationnelle, 2 h. toute l'année. (A. Mansion : même cours en langue flamande). — J. Bouckaert : L'anatomie et la physiologie, 2 h. toute l'année. — R. De Muynck : Eléments de physique, 2 h. au premier semestre. Laboratoire de physique, 1 h. 1/2 pendant un semestre. — P. Debaisieux : La biologie générale, 2 h. au premier semestre. — J. Van Buggenhout : Eléments de chimie, 1 h. 1/2 toute l'année. — L. Marchal : Eléments de métaphysique, 2 h. toute l'année. (J. Bittremieux : même cours en langue flamande).

PREMIÈRE ANNEE. BACCALAUREAT

Cours généraux

L. Noël : L'encyclopédie de la philosophie, 1 h. 1/2 toute l'année. — A. Michotte : La psychologie expérimentale, 3 h. au second semestre. Démonstrations, 1 h. au second semestre. — N. Balthasar : La métaphysique et éléments de théodicée, 2 h. toute l'année. Exposé scientifique de la religion (partie spéciale), 1 h. toute l'année. — F. Renoirte : Introduction à la cosmologie et éléments de cosmologie, 4 h. au premier semestre. — R. Draguet : Exposé scientifique de la religion (partie générale), l'Eglise, 1 h. jusqu'à Pâques. — Exercices de discussion, 1 h. toute l'année.

DEUXIÈME ET TROISIÈME ANNEE. LICENCE ET DOCTORAT

Cours généraux

L. Noël : La logique et l'épistémologie (cours approfondi), 2 h. au 1er semestre. Explication d'auteurs modernes, Descartes, 2 h. au second semestre. — M. De Wulf : L'histoire de la philosophie (partie ancienne), 3 h. au second semestre. — A. Thiéry : La psychologie, explication de textes de S. Thomas, *Commentaire de S. Thomas sur le traité de l'Ame d'Aristote,* 1 h. toute l'année. — A. Michotte : La psychologie (cours approfondi), 2 h. au 1er semestre. — N. Balthasar : Compléments de métaphysique générale, 1 h. toute l'année. Explication d'auteurs scolastiques, S. Thomas, *Quaest. disput. De Potentia,* 1 h. au second semestre. Exposé scientifique de la religion (partie spéciale), 1 h. toute l'année. — A. Mansion : Explication d'auteurs anciens, *Aristote, Physique III et IV,* 2 h. au second semestre. — P. Harmignie : La morale générale, 3 h. au second semestre. La morale spéciale, 2 h. toute l'année. — F. Renoirte : La cosmologie et la critique des sciences, 3 h. au second semestre. — A. Fauville : Questions approfondies de psy-

chologie rationnelle, 1 h. au second semestre. — V. Grégoire : Questions de biologie philosophique, 1 h. au second semestre. — R. Draguet : Exposé scientifique de la religion (partie générale), l'Eglise, 1 h. jusqu'à Pâques.

Cours spéciaux à option des trois années

L. Noël : Philosophie de la religion, 1 h. toute l'année. — A. Thiéry : La physique, 4 h. au 1er semestre. La psychologie physiologique, 3 h. au 2d semestre. Trigonométrie, géométrie et calcul différentiel, 2 h. toute l'année. Calcul intégral, 2 h. au premier semestre. — M. Defourny : L'histoire des théories sociales, 3 h. au premier semestre. — A. Michotte : Les méthodes de la psychologie scientifique, 1 1/2 h. au premier semestre. — F. Renoirte : Questions spéciales de critique des sciences, 1 h. au second semestre. — A. Fauville : Questions spéciales de psychologie pédagogique, 2 h. au second semestre. — J. Bouckaert : L'anatomie et la physiologie générales, 2 h. au second semestre. — A. De Meyer : La critique historique, 1 h. toute l'année. — G. Verriest : Mathématiques générales, 3 h. toute l'année. — P. Debaisieux : Questions spéciales de biologie, 2 h. au premier semestre. — G. Lemaître : Les éléments de l'histoire des sciences physiques et mathématiques, 1 h. un semestre. La méthodologie mathématique, 2 h. au second semestre. — L. Dechamps : Les principes de l'éducation, 1 h. au second semestre. Questions spéciales de l'histoire de l'éducation, 1 h. au second semestre.

Cours pratiques

Etudes sur les philosophes modernes et contemporains, sous la direction de L. Noël. — Séminaire d'histoire de la philosophie, sous la direction de M. De Wulf — Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Thiéry et de A. Michotte. — Conférence de philosophie sociale, sous la direction de M. Defourny. — Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Michotte. — Etudes sur les philosophes du Moyen Age, sous la direction de N. Balthasar — Etudes sur les philosophes grecs, sous la direction de A. Mansion. — Etudes morales et juridiques sous la direction de P. Harmignie. — Séminaire de critique des sciences, sous la direction de F. Renoirte.

Cercles d'études

Société philosophique, sous la direction de A. Thiéry. — Cercle d'études sociales, sous la direction de M. Defourny.

Conférences [1])

S. G. Mgr Baudrillart, de l'Académie française : Les cultes révolutionnaires. — Le R. P. De Munnynck, professeur à l'Université de Fribourg : L'idée de l'être (3 leçons). — Le R. P. Maréchal, professeur au Collège philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain : Au seuil de la métaphysique, intuition ou abstraction (3 leçons). — A. Diès, professeur aux Facultés catholiques d'Angers : L'évolution de la politique platonicienne et son rôle dans la philosophie générale de Platon (3 leçons). — J. Chevalier. professeur à l'Université de Grenoble : Le renouveau métaphysique. Vers un réalisme spirituel (3 leçons). — M. Brillant, secrétaire du *Correspondant* de Paris : Les tendances de l'art moderne. — A. Chérel, professeur à l'Université de Bordeaux : Le mysticisme politique de Lamartine. — M. Giraud-Mangin, professeur à l'Ecole supérieure des Beaux-Arts de Nantes : La Bretagne enchantée, miroir de l'imagination celtique. — R. Feys, docteur en philosophie : La logistique (6 leçons).

COMPTES RENDUS

James E. O'Mahony, *The Desire of God in The Philosophy of St Thomas Aquinas*. Cork, Purcell and C°. — Un vol. in-8° de xxii-264 pp.

Que dans ce volume présenté pour l'obtention du grade d'Agrégé à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, il s'agisse non de théologie mais de philosophie, l'A. prend grand soin de le montrer dans tout le cours de son œuvre.

A l'encontre de la philosophie moderne avide de conquêtes nouvelles, M. B. Russel dans *Our Knowledge of the External World*, 1914 (p. 10), a présenté la philosophie de saint Thomas sous l'image d'un paisible intérieur hollandais où tout respire la paix profonde, le bonheur du chez soi, l'absence d'autre désir que de jouir de ce plaisir intime.

M. Gilson lui-même dans sa *Philosophie de saint Bonaventure*

1) Liste provisoire arrêtée à la date du 15 août.

(p. 117) a opposé la pensée du Docteur Séraphique où la théologie demeure toujours au premier plan, à celle de saint Thomas en laquelle la philosophie se trouve stabilisée, complète en elle-même, sans aucune perspective qui la dépasse, sans aucun désir inassouvi qui la transcende.

L'A. s'élève contre ces vues inadéquates, contre ces méconnaissances du thomisme. Celui-ci est un dynamisme lui aussi ; il est à sa manière une préparation et un appel métaphysique vers une théologie surnaturelle, demeurant d'ailleurs absolument gratuite.

Au delà du point de vue anthropomorphique de la pensée moderne, dans la question de la connaissance humaine, il faut placer le point de vue métaphysique théocentrique de l'Être absolu et du Bien, fin dernière. C'est là l'appoint fondamental du thomisme à la pensée contemporaine.

Tous les êtres sont capables d'une assimilation plus ou moins grande au Bien absolu ; seuls les êtres intelligents sont capables de Dieu même. Par nature, ils tendent vers l'Infini et c'est cela même qui est la raison profonde de l'affirmation d'être, laquelle se rencontre en tout jugement humain.

Si méritant par ailleurs comme commentateur, Cajetan eut le tort de ne pas reconnaître que saint Thomas justifie une enquête philosophique au sujet de notre désir naturel de voir Dieu. Son contemporain Silvestre de Ferrare, a montré à l'évidence que d'après saint Thomas ce n'est pas le fait seul de la Révélation qui pose le problème de notre fin dernière la plus parfaite possible, à savoir de la vision de Dieu.

La béatitude parfaite n'est naturelle qu'à Dieu en qui nature et surnature coïncident nécessairement ; dans les êtres finis doués d'intelligence, la béatitude ne peut être que fin dernière. Encore cette vision de Dieu, nullement compréhensive, ne peut-elle être considérée par le philosophe que comme possible et d'une possibilité éloignée. Sa réalisation ne peut être qu'œuvre de grâce, de secours strictement surnaturel. Nous dépassons par notre désir essentiel et métaphysique, ce qu'effectivement nous pouvons réaliser. La définition d'une intelligence finie comporte que Dieu puisse dans sa libéralité la combler en dépassant ses capacités naturelles de réalisation.

Ainsi se comprennent les façons de parler de saint Thomas qui, de prime abord, semblent contradictoires. C'est d'un appétit inné, naturel, lequel continue de se rencontrer chez les damnés que nous désirons voir Dieu ; nullement d'un appétit actuel, élicite. Il n'y a d'ailleurs pas entre l'appétit naturel ou métaphysique et l'appétit

élicite, surnaturel, cette opposition que d'excellents thomistes veulent y rencontrer. Pour être purement passive, pour être une simple capacité incapable par elle-même de passer à l'acte de la vision divine, la réceptivité à l'égard de Dieu même de toute intelligence finie, peut vraiment, et toute proportion gardée, s'appeler *une tendance*.

Il y a là un usage de l'*analogie*, non de la *métaphore*. Puisque aucune connaissance finie de Dieu ne peut satisfaire notre tendance foncière, essentielle, métaphysique vers l'être infini, il faut bien que soit possible en soi, réalisable par Dieu seul et mystérieusement, une connaissance non finie de Dieu, une vision de Dieu en lui-même, non plus dans ses effets finis et par un intermédiaire limité, incapable partant d'égaler son modèle.

Tel est le contenu de cette dissertation qui fait grand honneur à son Auteur.

Personne, même s'il n'en accepte pas les conclusions, ne pourra lui refuser le double mérite d'avoir osé aborder un thème difficile, souverainement actuel et controversé, intéressant au plus haut point les philosophes, les apologètes, les théologiens, et d'y avoir apporté des vues originales, pénétrantes, profondes, capables d'amorcer une discussion féconde pour le mouvement néo-thomiste.

N. Balthasar.

Handbuch der Philosophie, herausgeg. von A. Baeumker und M. Schröter, Lieferung 2, 6, 7, 12. München und Berlin, 1926-27.

Nous avons déjà examiné[1]) quelques livraisons de ce « manuel » de philosophie publié par un groupe d'auteurs allemands. Poursuivons aujourd'hui notre tâche.

La livraison B [2me parue] de la deuxième division est due à M. Hans Driesch, elle est intitulée *Metaphysik der Natur*. On sait que M. Hans Driesch est une autorité. Biologiste de premier ordre, il représente depuis longtemps un heureux retour aux idées vitalistes. Mais à vrai dire le sujet qu'il avait à traiter dépasse largement toutes les considérations philosophiques qui peuvent s'inspirer de la biologie. Sans doute, deux livraisons du manuel ont été consacrées par M. Weyl aux sciences physiques et mathématiques, mais plutôt du point de vue de la critique des sciences que du point de vue de la métaphysique.

M. Driesch a fait une part très large à l'histoire. Il marque heu-

1) Voir Revue de février 1928.

reusement ce qu'on doit demander à l'histoire lorsqu'on traite de philosophie systématique. Au point de vue de l'histoire toutes les doctrines sont intéressantes du seul fait qu'elles ont été émises, et l'historien s'occupe de les expliquer dans leur enchaînement. Dans un traité systématique, il ne faut retenir que les idées qui contiennent un enseignement pour nous. Il ne semble pas que M. Driesch ait méconnu pratiquement ce sage principe ; mais la part qu'il fait à un exposé doctrinal constructif est vraiment trop restreinte. Après l'exposé des systèmes historiques, après une revue, non moins intéressante d'ailleurs, des doctrines contemporaines, il lui reste exactement cinq pages et demie pour énoncer ses idées. On se doute que l'exposé est sommaire, il renvoie d'ailleurs aux ouvrages de M. Driesch, ce n'est pas le moyen de satisfaire les lecteurs du manuel. Ils noteront avec intérêt le passage que fait M. Driesch d'un point de vue de pure description solipsiste à un point de vue proprement métaphysique, mais ils regretteront de voir ce passage justifié en six lignes. Ils regretteront de même de ne pas voir développer davantage les suggestions que leur livre M. Driesch sur la difficulté d'expliquer rationnellement les différences spécifiques, sur le problème de la liberté, sur les rapports du problème de l'âme avec le problème plus large de la forme, sur l'intérêt des phénomènes « para-psychiques ».

Dans la livraison D [12me] de cette même deuxième division, M. Emile Wolff aurait pu nous donner un traité de philosophie de l'esprit, *Philosophie des Geistes,* parallèle à la philosophie de la nature. Mais il a fait tout le contraire. Sans aucun exposé historique, il a fait de son traité une longue dissertation toute personnelle, sans plus de références que de divisions, dans la manière de l'idéalisme allemand d'il y a un siècle. Il se réclame d'ailleurs de cet idéalisme et ne prétend qu'à renouveler la doctrine de Hégel, lequel, assure-t-il, a mené l'esprit philosophique à la conscience de lui-même. On ne lira pas sans fatigue ces soixante treize pages de variations sur un thème aussi abstrait que l'opposition de la multiplicité médiate et de l'unité immédiate et le retour du multiple à l'unité.

Les deux livraisons 6 et 7, formant la sous-division C de la deuxième division, contiennent des choses un peu moins abstruses ; M. Rothacker y traite des sciences morales, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* ce qui ferait un parallèle au travail de M. Weyl. Mais aux yeux de M. Rothacker, ces sciences sont bien peu objectives, sciences de l'activité humaine, elles sont, dans leurs méthodes mêmes, dominées par les divergences philosophiques de

ceux qui les cultivent; en dernier ressort elles sont dominées, sous le couvert des divergences doctrinales, par les tendances de l'action. Mais la lutte même des tendances et des conceptions procède des facteurs permanents de la vie humaine et M. Rothacker cherche à montrer comment, de ce point de vue, l'anarchie apparente des méthodes et des philosophies peut se ramener à l'unité.

Nous revenons encore à la philosophie de l'esprit, mais dans ce cadre s'organise un matériel assez abondant, selon des lignes originales et qui ne laissent pas d'être suggestives. Les deux livraisons dues à M. Rothacker font, dans l'ensemble du manuel, figure intéressante.

L. Noël.

Henri Piéron, *Psychologie expérimentale* (Collection Armand Colin, Section de Philosophie). 220 pp. Paris, Colin, 1927.

L'objet et l'esprit de ce livre se trouvent clairement définis dans la préface :

« Dans ce petit volume, qui fait partie d'une section philosophique en raison de traditions universitaires, mais qui concerne en réalité une branche de la biologie, se trouvent exposées les principales données générales acquises au cours de l'étude scientifique des fonctions mentales des êtres vivants, en ayant plus particulièrement égard à l'homme civilisé normal, qui, pratiquement, nous intéresse davantage.

» On n'y trouvera pas une simple juxtaposition de faits, de lois et de chiffres, mais plutôt, avec appel, à titre d'exemples, à des données précises, un exposé général du fonctionnement mental tel qu'il peut être dégagé des résultats obtenus jusqu'ici » (p. 1).

Malgré son désir de faire de la science et de laisser de côté toute discussion philosophique, M. P. croit nécessaire de traiter en quelques pages de l'introduction la question de l'objet et de la méthode de la psychologie. C'est là, en effet, une question fort débattue.

La psychologie est-elle vraiment une science ? Les « autres sciences naturelles s'adressent à des phénomènes objectifs, et voici une science, qui se prétend telle, et affirme qu'elle donne des lois des phénomènes proprement subjectifs » (p. 13). En réalité, l'objet de la psychologie est tout aussi objectif que celui des autres sciences.

« Il n'y a de science que du comportement, de l'activité, des réactions globales des organismes envisagés dans leur ensemble, cette science constituant la psychologie, à la différence de la phy-

siologie qui s'adresse à des mécanismes partiels, à des systèmes limités de réactions » (p. 16).

Naturellement, M. P. ne nie pas l'existence des faits de conscience ; mais, en tant que subjectifs, ils sont en dehors de la science. Seuls comptent pour celle-ci les phénomènes objectifs. Il faut considérer les réponses des sujets d'expériences de psychologie uniquement dans leur aspect objectif. « L'introspection provoquée... consiste en un dressage réactionnel verbal ; elle représente une forme de comportement, une conduite apprise ; elle n'apporte rien de proprement subjectif et n'est pas plus liée au phénomène de conscience comme tel que le mouvement de la main appuyant sur une clef de Morse à l'audition d'un signal auditif auquel le sujet a consigne de réagir » (pp. 17 et 18).

Ce que M. P. va étudier ce sont les diverses formes de réactions.

Il examine tout d'abord les réactions les plus simples : tropismes, réflexes, automatismes.

Viennent ensuite les réactions affectives : réactions tantôt positives marquant l'appétition, l'expansion, la recherche, la poursuite de l'excitant, tantôt négatives indiquant l'aversion, le retrait, la fuite. « A la différence des processus réflexes qui comportent des réponses partielles bien définies à des excitations déterminées, les processus affectifs régissent le comportement global de l'organisme, la direction des réactions générales et des attitudes de l'individu vis-à-vis de l'excitation » (p. 47). L'émotion est une réaction affective de caractère intense.

La réaction purement affective n'est que très grossièrement adaptée à l'excitation. Mais il existe des réactions manifestant une adaptation exacte et précise : ce sont les perceptions.

Nous observons également une élaboration de l'expérience. Cette élaboration se fait par le jeu des associations et constitue la réaction intellectuelle.

Vis-à-vis d'un excitant, l'individu peut prendre différentes attitudes, sa conduite peut présenter différentes orientations définies et unifiées : ce sont les réactions d'attention.

Comme on le voit, M. P. parvient à systématiser dans une étude objective, l'ensemble des données de la psychologie. C'est là un travail du plus haut intérêt et de grande valeur : sans systématisation, pas de science.

Cette systématisation n'est évidemment ni définitive, ni parfaite : M. P. est le premier à le reconnaître. Et l'on peut avoir des raisons d'en préférer une autre.

A. Fauville.

Francis Aveling, *Directing mental energy*. 276 pp. Londres, University of London press, 1927.

Ce livre ne traite pas une question philosophique, mais une question d'ordre pratique : Comment diriger l'énergie mentale de la manière la plus économique possible. Il considère une série de problèmes particuliers et montre comment les méthodes de la psychologie scientifique aident à les résoudre.

L'auteur étudie le gaspillage des forces physiques. Il s'occupe des études de la fatigue et en particulier des recherches faites récemment en Angleterre au sujet de la fatigue industrielle. Il expose le fonctionnement de la mémoire. Après avoir indiqué les principes de la méthode des tests mentaux, il en montre l'application aux problèmes de l'orientation et de la sélection professionnelles. Il étudie également les problèmes de l'émotion, de la volonté, du jeu, de la sublimation des instincts.

C'est là un livre de vulgarisation bien fait et d'une lecture agréable.

A. F.

CHRONIQUE

Nominations. — Les RR. PP. Théry et Wébert, O. P., ont été nommés professeurs au Collège angélique de Rome.

Décès. — Le 15 juin dernier est mort à Paris, Ernest Lesigne, âgé de 78 ans, ancien collaborateur de Littré à sa *Revue de Philosophie positive*.

— Le philosophe et sociologue Max Scheler, est mort à Francfort le 22 mai 1928. Né à Munich le 22 août 1874, professeur successivement à Iéna, à Munich et à Berlin, il dirigeait depuis 1919 l'Institut de recherches sociologiques à Cologne. Il s'était fait connaître surtout par sa théorie sur l' « intuitivisme émotionnel » suivant laquelle le sentiment nous fait pénétrer dans un monde absolument inaccessible à l'intelligence et qui a sa structure propre. Parmi ses ouvrages, citons : *Transzendale und psychologische Methode* (1919) ; *Zur Phaenomenologie und Theorie der Sympathiegefuehle* (1913) ; *Der Formalismus in der Ethik und die mate-*

riale Wertethik (1915) ; *Vom Ewigen im Menschen* (1921) ; *Vom Umsturz der Werte* (1920).

— On annonce la mort à l'âge de 91 ans, de Mgr C. Gutberlet, chanoine de Fulda, ancien directeur des *Philosophische Jahrbücher*, auteur d'un *Lehrbuch der Philosophie* et d'un *Lehrbuch der Apologetik*.

Revues. — On annonce pour janvier prochain une nouvelle revue, strictement historique, consacrée à l'évolution des doctrines théologiques du moyen âge. *Les Recherches de Théologie ancienne et médicale* paraîtront quatre fois par an et seront éditées par l'abbaye du Mont César à Louvain. Elles publieront des études originales d'analyse ou d'histoire, des études de sources, une bibliographie, un bulletin critique et une chronique annuelle.

— Les deux périodiques dirigés par les PP. Augustins d'Espagne, *La Ciudad de Dios* et *Espana y America*, viennent de fusionner sous le titre *Religion y Cultura* (Revue mensuelle de 160 p. environ).

— A Münster, la *Zeitschrift für Missionswissenschaft* sera publiée désormais sous le titre : *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Elle traitera de tout ce qui est relatif à l'histoire des religions : de questions d'histoire, de psychologie, de philosophie, de sociologie, etc.

Prix et Concours. — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a couronné l'étude du R. P. Théry, O. P., intitulée : « Autour du décret de 1210 ».

— Mgr J. Miralles y Sbert, évêque de Barcelone, offre le premier des prix qui seront attribués aux lauréats d'un concours portant sur la question suivante : *L'Encyclique « Aeterni Patris » et le Mouvement néo-scolastique*.

Universités, Sociétés Savantes. — *St. Michael's College*, l'un des collèges constituant l'*Université de Toronto* au Canada, a créé récemment un *Institut d'études médiévales*. L'idée lui en avait été suggérée par M. *Etienne Gilson*, l'éminent professeur de Paris, qui avait appris à connaître Toronto au cours de plusieurs voyages en Amérique. M. Gilson vient d'accepter de faire partie du corps professoral régulier de St. Michael's College et d'assumer la direction du nouvel Institut; à partir de 1929, chaque année, il séjournera à Toronto pendant six mois. M. Gilson espère faire de Toronto un centre de recherches médiévales. Le nouvel Institut projette de bâtir une bibliothèque, de créer des chaires, de fonder des bourses

d'études. Le programme des études comporte les cours suivants : Paléographie latine médiévale, latin du moyen âge, étude des sources historiques ; histoire des doctrines théologiques, des doctrines philosophiques, des doctrines politiques et sociales, des sciences au moyen âge. On espère développer l'étude des pensées Arabe et Juive dans leur relation avec la civilisation occidentale et également l'étude de l'influence des systèmes médiévaux sur l'art, la littérature et la politique.

— Le R. P. Destrez, un des fondateurs de la *Société thomiste,* a dû, pour motifs de santé, quitter ses fonctions de secrétaire de la Société. Il sera remplacé par le R. P. Vanhamme.

— Nous avons signalé, en son temps, le 3e congrès de l'*American Catholic Philosophical Association,* qui s'est tenu à Worcester (Mass.) fin décembre 1927. Les *Proceedings* de cette session, qui ont paru récemment, présentent un intérêt très vif, tant parce qu'ils manifestent la vitalité de la jeune société que par la valeur des communications publiées.

— Du 21 au 23 mai dernier s'est tenue à Bruxelles la session annuelle de l'Union internationale des Académies des Sciences.

Au point de vue philosophique on a examiné tout spécialement le projet proposé par l'Académie polonaise des Sciences, et présenté par son auteur, le professeur C. Michalski, de l'Université de Cracovie, concernant l'édition d'un *Corpus philosophorum medii aevii.*

Le projet prévoit un double programme : l'on adopterait l'un ou l'autre selon les possibilités et les ressources. Dans chacun de ces programmes, trois séries sont prévues.

I. *Programme A :* Traductions latines d'Aristote.
Prog. B : En plus : Traductions arabo-juives d'Aristote.
II. *Prog. A :* Traductions latines d'auteurs arabes ou juifs.
Prog. B : En plus : Leurs œuvres originales.
III. *Prog. A :* Traités originaux latins.
Prog. B : En plus : Commentaires d'Aristote et du Livre des Sentences.

L'œuvre serait conçue de façon à ne pas entraver les recherches en cours, à éviter des travaux de double emploi, bref, à coordonner les efforts des chercheurs.

Travaux récents. — Sous le titre : *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte* (Un vol. in-8° de 128 pp. — Leipzig. Akad. Verlagsgesellschaft, 1928), M. C. Clemen fait une critique de la théorie freudienne en se basant sur les données les moins contestables de l'histoire des religions.

— Les professeurs Hans Meyer et R. Reisch (Vienne) et F. A. Fetter (Princeton) publient un travail très important en quatre volumes : *Die Wirtschaftheorie der Gegenwart,* qui expose les théories principales sur les diverses questions que traite l'économie politique contemporaine. Quatre-vingt-un spécialistes ont été appelés à collaborer à cette enquête magistrale (E. Julius Springer, Schottengasse, 4, à Vienne).

— Grâce au P. Mandonnet, nous possédons une réédition des *Quaestiones disputatae et quodlibetales* (1926) et des *Opuscula omnia quidem necnon spuria melioris notae debito ordine collecta* (1927) de saint Thomas. Ces *Opuscula* forment 5 vol. in-8° (Paris, Lethielleux), avec une introduction de LIII pages.

G. WALLERAND.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

F. WAGNER. — Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik. Münster, Aschendorff, 1928.

J. PIAGET. — La causalité physique chez l'enfant. Paris, Alcan, 1927.

L. LAVELLE. — De l'Être. Paris, Alcan, 1928.

O. RANK. — Le traumatisme de la naissance. Paris, Payot, 1928.

G. DWELSHAUVERS. — Traité de Psychologie. Paris, Payot, 1928.

A. BURLOUD. — La Pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, Messer et Bühler. Paris, Alcan, 1927.

J. MARÉCHAL. — Le point de départ de la métaphysique, Cahier I, 2de édition. Louvain, Museum Lessianum, 1927.

I. P. PAVLOV. — Les réflexes conditionnels. Paris, Alcan, 1927.

W. KŒHLER. — L'intelligence des singes supérieurs. Paris, Alcan, 1927.

MALEBRANCHE. — Méditations chrétiennes. Paris, Montaigne, 1928.

Béla VON BRANDENSTEIN. — Grundlegung der Philosophie, Vol. III. Halle, Niemeyer, 1927.

Paul DECOSTER. — Acte et Synthèse. Bruxelles, Lamertin, 1928.

A. D'ALÈS. — De Baptismo et Confirmatione. Paris, Beauchesne, 1927.

P. GENY. — Brevis conspectus Historiae Philosophiae. Rome, Gregoriana, 1928.

E. WASMANN. — Eins in Gott, 3e édit. Fribourg en Brisgau, Herder, 1928.

V. Beltran de Heredia. — Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Madrid, Santo Domingo el Real, 1928.

D. Draghicesco. — La Réalité de l'Esprit. Paris, Alcan, 1928.

W. D. Ross. — The Works of Aristotle. Vol. III : Metaphysica, 2de édit. Oxford, Clarendon, 1928.

E. Bréhier. — La philosophie de Plotin. Paris, Boivin, 1928.

E. Le Roy. — L'exigence idéaliste et le Fait de l'Evolution. Paris, Boivin, 1927.

J. Paquier. — Le Livre de la Vie parfaite. Paris, Lecoffre, 1928.

Union Internationale d'Etudes sociales. Code social. Paris, Spes, 1928.

G. Rabeau. — Réalité et Relativité. Paris, Rivière, 1927.

B. Roland-Gosselin. — La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin. Paris, Rivière, 1928.

Ch. Blondel. — La Conscience morbide, 2e édit. Paris, Alcan, 1928.

G. Guy-Grand. — La renaissance religieuse. Paris, Alcan, 1928.

P. Guastalla. — L'Esthétique et l'Art. Paris, Vrin, 1928.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme théologique. T. II : Vie de Jésus. Paris, Desclée, 1928.

J. Durand-Doat. — Le sens de la métaphysique. Paris, Vrin, 1928.

J. P. Nayrac. — Science, Morale et Progrès. Paris, Vrin, 1928.

J. Durand-Doat. — Essai sur l'étendue. Paris, Vrin, 1928.

J. Sirven. — Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628). Paris, Vrin, 1928.

E. Gilson et G. Théry. — Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Année 1928. Paris, Vrin.

M. Pradines. — Le Problème de la Sensation. Paris, Les Belles Lettres, 1928.

H. Höffding. — Les conceptions de la vie. Paris, Alcan, 1928.

R. Hubert. — D'Holbach et ses amis. Paris, Delpeuch, 1928.

J. X. Palau. — Descartes y el Idealismo subjetivista moderno. Barcelone, Univ., 1927.

XX

A LA RECHERCHE DE L'UNITÉ MÉTAPHYSIQUE

Quoi qu'il puisse en coûter d'effort, il y a toujours grand profit à suivre le développement de l'attitude philosophique d'un métaphysicien aussi vigoureux et aussi intransigeant que M. Decoster, professeur à l'université de Bruxelles. Le voilà parvenu, semble-t-il, à la pleine systématisation de sa pensée.

Il faut transcender la conscience, qui n'est pas le lieu des déterminations objectives. En vue de satisfaire aux exigences d'une unité actuelle et inconditionnée, la durée passagère et l'esprit éternel sont niés à la fois. C'est la seule manière de réduire définitivement l'intrinsèque « *quo ad nos* », à l'intrinsèque « *quo ad se* ». L'intuition intellectuelle est niée parce que son immédiation est trop massive. La médiation conceptuelle toujours conditionnée, est dépassée non plus par une immédiation absolue, par une intuition centrale comme dans les œuvres antérieures : « *La réforme de la conscience* » (Bruxelles, Lamertin, 1919), — « *Le règne de la pensée* » (Bruxelles, ibid., 1922). Dans son dernier ouvrage : « *Acte et synthèse. Esquisse d'une critique de la pensée pure* » (ibid., 1928), l'auteur recourt à l'unité actuelle et inconditionnée d'une *médiation d'un ordre supérieur*, au service de laquelle il met un talent exceptionnel et une connaissance approfondie de l'histoire des doctrines philosophiques.

Manifestement c'est Spinoza qui est son auteur préféré. C'est que le philosophe juif, malgré une métaphysique réaliste panthéistique qui dessert sa pensée profonde, malgré son masque de géomètre qui ne parvient pas à dissimuler tout empirisme, malgré une déduction condamnée d'avance à l'insuccès, a pourtant le pressentiment d'un intrinsécisme vraiment fécond dont les exigences mettront longtemps à s'expliciter. Chez Spinoza la vérité c'est l'idée de l'idée ; l'idée échappe à la hantise de l'objet, dans la mesure même où elle réalise sa propre loi. La pensée n'est son objet qu'en se pensant elle-même. Elle fait elle-même la vérité de son idée, de son idéat.

Voici en quels termes M. Decoster résume lui-même son système d'intellectualisme intégral :

« De l'idéalisme absolu à l'intellectualisme synthétique la voie est toute tracée pour qui perçut sous le symbolisme dogmatique dont il s'enveloppe, le message du spinozisme ».

La pensée de la pensée s'affirme sous les espèces définitives d'un jugement générateur de sa propre vérité. Il y a la pensée et rien que la pensée, sans aucune opposition de matière et de forme, de puissance ou d'acte, de sujet et d'objet. Il y a la pensée synthétique et actuelle, sans aucune tutelle de l'esprit ou de l'absolu. L'acte pur est dépassé au profit d'acte et synthèse. L'être est dépossédé au profit de la pensée synthétique ; il n'y a plus de l'être dans des êtres, sous la dépendance de l'Être pur. Il n'y a plus de puissance, ni d'acte ; il n'y a plus que de la pensée actuelle et synthétique. Le sommet de toute méditation philosophique, c'est l'unité synthétique, unité non substantielle, unité indivise où acte et synthèse s'unissent en une synthèse actuelle, inconditionnée, souveraine.

L'unité de la pensée ne se nie qu'en s'affirmant encore ; elle s'impose, mais sans être ni personnelle, ni impersonnelle. Elle est acte et synthèse : voilà tout. Elle se flatte de ne connaître ni la possibilité de la grâce ni celle de la révolte. Elle est au-dessus du droit commun qui est ab-

strait ; elle est au-dessus de la contradiction qu'exprime la logique conceptuelle.

La vérité est une tragédie. A défaut de la parole et du discours, c'est à la musique qu'il appartient d'exprimer pour qui sait l'entendre, la comprendre concrètement, la vivre intellectuellement, quelle en est la signification, le sens profond, la pensée constitutive enfin. Telle est par exemple « *Ariane et Barbe bleue* » de Dukas (Paris, 1907), œuvre « humainement inexplicable », déclare M. Decoster.

S'imposant comme pleinement actuelle, la pensée ne peut obéir à une loi idéale et donc pour autant simplement virtuelle.

Au delà de la liberté, au delà de la nécessité, au delà de leur conciliation dans l'idée d'être ou de bien par exemple, il y a l'acte souverain de la pensée, jugement qui se fonde en s'affirmant et qui est l'origine de toute pensée. C'est un défi au temps, un affranchissement de la durée incertaine, une libération de la conscience, une délivrance de l'individualité limitatrice, isolatrice. Liberté, personnalité, individualité : autant de métaphores traduisant à leur manière déficiente une action inconditionnée dont on nous dit que « la synthèse est le véhicule, le jugement est le verbe et le nom est la pensée ».

Telle est cette philosophie ardue, « *hard philosophy* », qui explicite définitivement l'expression aristotélicienne : « la pensée de la pensée » et qui exprime enfin un intellectualisme intégral, parce que synthétique.

Pour en faire un exposé systématique et progressif l'auteur pose d'abord l'ordre même des raisons ; non pas en vérité, des raisons d'être comme le voudrait la *philosophia perennis ;* ni non plus, et *a fortiori* des raisons de paraître ainsi que le demanderait l'empirisme; mais des raisons de penser purement et intégralement.

Après ce premier développement c'est la pièce lente de la sonate, à savoir la méditation des enseignements de l'histoire. Pour terminer vient la critique de l'expérience.

Les pseudo-problèmes philosophiques sont l'un après l'autre, cités au tribunal de la critique de la raison pure pour entendre leur condamnation.

Suivons avec une attention scrupuleuse la pensée de l'auteur ; conservons même ses expressions pour pouvoir davantage et plus sûrement coïncider avec elle.

C'est la conscience que nous prenons de nous-mêmes, qui fait que nous nous éprouvons spirituels ; mais notre nature humaine jette ses racines au plus profond d'une réalité qui nous déborde.

Avant que d'être la pensée d'un objet, non moi ou moi, la pensée est la pensée d'une pensée. Partout — sauf dans le problème de la pensée —, il y a référence. La pensée est le sommet de la hiérarchie philosophique ; là il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'abstraction préalable. En l'absence d'une pensée pure qui s'affirme de prime saut, l'unité synthétique demeure virtuelle et problématique. La raison discursive doit donc être dépassée puisqu'elle « *suppose* » de l'immédiat.

L'abstraction suppose ce dont on abstrait ; elle ne s'impose pas d'emblée, *de soi*, *absolument*. Un intellectualisme affirmant la primauté de l'entendement abstrait dans la vie de l'esprit, doit être dépassé. La pensée pure doit être transcendante à la conscience, bien qu'elle doive être immanente à la réflexion.

C'est mal poser le problème de l'un et du multiple, le problème philosophique par excellence et avant tout métaphysique, que de s'exprimer comme suit : « Comment réduire à la pensée pure tout le contenu de la vie spirituelle »?

Qui dit réduction, en effet, dit référence, régression, considération du primitif en fonction du dérivé ; de l'inconditionné en fonction du conditionné. Puisqu'il faut une première condition inconditionnée, c'est en pleine synthèse qu'on est lancé d'abord. Ce qui est donné empiriquement

comme un pur fait, est du conditionné ; comme point de départ d'une pensée pure, comme fondement d'une actualité inconditionnée, c'est donc une pure illusion. Il faut du donnant et non pas du donné.

Il serait vain également de vouloir attendre d'une intuition intellectuelle émergeant mystérieusement de la masse confuse des intuitions empiriques, le secret d'une pensée dont les moments doivent s'interpénétrer. C'est à la source même qu'il faut saisir la loi synthétique et concrète. Mais alors une critique de la pensée pure coextensive à la logique de la synthèse pure, fait se dissiper à la fois et la conscience empirique et l'esprit absolu.

La dialectique régressive ne peut apporter la raison de la progression souveraine. Il ne peut y avoir de « supposition de la pensée pure » que devrait justifier sa réussite, en vue de donner son assiette, son fondement, à la critique de la pensée métaphysique. Il faut une position inconditionnée », une « imposition de la pensée pure », pensée pleinement actuelle, et synthèse pure inconditionnée. A ce prix seulement s'édifie l'intellectualisme intégral.

La synthèse pure et concrète doit ainsi unir en un mouvement indivisible *la liaison synthétique et les moments reliés*. Le moment indéterminé dans le principe suffit à évoquer la synthèse, laquelle se supporte dans ses moments. C'est la loi de l'intériorité synthétique : le moment n'est pas *synthèse, mais dans la synthèse,* la synthèse n'est pas *moment, mais dans les moments*. Le moment est synthèse en son état second.

La synthèse n'est pas synthèse de synthèses. Qu'on ne perde pas de vue qu'il s'agit d'une chose unique, dont l'idée symphonique suggère le moins mal la vérité. C'est l'idée de la symphonie qui engendre la symphonie ; mais elle ne vit, elle n'agit, que *dans* et *par* la symphonie. Même le premier temps de la symphonie en ut mineur ne peut être reconstruit avec les quatre notes initiales. Retard et anticipation sont ici la règle constante de l'harmonie. Il n'y a pas

opposition de termes consécutifs. Il n'y a pas union par le moyen d'un tiers terme, de notions qui seraient isolées sans cela. La synthèse concrète accompagne, prépare, prolonge les éléments au cœur desquels elle est présente. L'analyse retrouve des termes séparés, abstraits, distraits du contexte ; la « *concaténation synthétique* » seule les explique.

C'est ainsi que le concret étant l'unité organique dont on ne peut détacher même une parcelle, il faut que — quelques déterminations qu'il subisse par la suite — *il se présente d'abord sous les espèces décisives autant qu'indéterminées, d'une synthèse concrète parce que pure.*

Cela contredit sans doute aux lois de l'entendement abstrait et en particulier à l'usage métaphysique que l'on avait coutume de faire du *principe d'identité.*

Cela ne montre pas, pour autant, que la synthèse pure implique contradiction. Ce n'est pas de l'imagination, de la chimère. *C'est une catégorie philosophique transcendante aux catégories de l'entendement.* En s'affranchissant de toute détermination abstraite, on transcende du même coup la distinction du possible et du nécessaire. Mais si la synthèse concrète doit s'imposer au jugement, c'est à titre de position première inconditionnée de toute pensée et nullement *à la manière d'un être de raison.*

Il n'y a point de synthèse conditionnée là où il n'y a pas eu d'abord de synthèse pure inconditionnée. Il faut que le tiers terme absorbe en lui les termes donnés primitivement ; surtout si ces termes sont représentatifs de notions hétérogènes entre elles. Comment se peut-il que la forme pure, hétérogène au concept, puisse déterminer ce même concept par le pouvoir de l'unité originaire d'aperception, ainsi que le veut Kant ?

Et chez les idéalistes postkantiens, comment thèse et antithèse peuvent-elles s'unir grâce à l'intervention d'une notion nouvelle surgie on ne sait d'où, au commandement d'une loi synthétique universelle ? Celle-ci ne peut se définir

que par référence à ces termes abstraits que précisément, elle prétend surmonter.

Il est vain également de raisonner comme suit :

Toute synthèse dérivée « *suppose* » une synthèse primitive.

Or, parmi les opérations de la pensée, il y a trace de synthèse.

Donc, il doit y avoir une synthèse pure.

Rien, en effet, hormis la manifestation de la synthèse authentique, ne justifie ce que, empiriquement, nous appelons synthèse. Ce n'est qu'une pseudo-synthèse, terme général, agrégat d'éléments épars. Or la synthèse imparfaite est contradictoire ; il faut vraiment une synthèse pure, *s'il y a une synthèse.*

Mais pourquoi devons-nous admettre une synthèse soit dans les opérations de la pensée, soit pour concevoir la réalité ? Ne peut-on pas nier toute synthèse ?

Une telle attitude rendrait tout discours impossible. Si l'on nie la synthèse, la pensée momentanée ne peut douter ; car douter suppose que l'on pense. Le moi qui doute est un moi qui pense et qui s'attribue par là même une unité devant laquelle il s'efface. Nier toute synthèse c'est de l'illusionisme radical, c'est une attitude négligeable en philosophie, puisque « le seul fait de la définir, suppose qu'on a opté contre elle ».

Le sceptique ne peut rien énoncer *pas même une négation.* Une telle attitude est au delà de toute réfutation puisqu'elle ne peut s'exprimer et qu'elle rend tout discours impossible.

La synthèse pure s'impose donc de prime abord ; car la non-contradiction de la synthèse pure ne se trouve à l'abri de tout soupçon que pour autant que l'on renonce à y découvrir la marque d'une possibilité formelle et partant abstraite. C'est une contradiction « *in terminis* » que de considérer hypothétiquement une synthèse pure et concrète. En

l'espèce, toute vérification doit être interdite puisqu'elle ne pourrait que surgir à point nommé, de quelque donnée extrinsèque. Une synthèse hypothétique ne peut être qu'une pseudo-synthèse. Elle serait une contradiction non seulement dans le fond qui doit être inconditionné ; mais aussi dans la forme, puisqu'elle ne pourrait répondre à la fonction d'une synthèse bien comprise.

La synthèse doit ainsi être catégorique et il faut passer de la catégorie relative à la catégorie absolue, assertorique. Elle doit dépasser la « *catégorie catégorielle* » pour se situer au plus haut degré de la modalité. Démontrer l'existence de la synthèse pure serait la rendre solidaire de déterminations abstraites ; elle ne peut être soumise au droit commun, lequel comporterait pour la synthèse une démonstration formelle par idées abstraites.

La subordination du moment à la synthèse se fait en vertu de la loi synthétique suprême. Le moment suppose la synthèse, et la reconnaissance de cette subordination suppose la définition de la loi synthétique supérieure, suprême forme de pensée.

A vouloir, au contraire, situer la synthèse par rapport à quelque ordre général, on retombe dans la méthode analytique. Ne pouvant être qu'unique, l'ordre synthétique est absolument catégorique ; on ne peut formuler d'hypothèse que là où il est loisible d'en formuler une, en géométrie par exemple où l'ordre est multiple.

On ne démontre pas ce que suppose tout le reste. On n'affirme pas la synthèse ; elle s'affirme spontanément. L'acte d'affirmation est précisément le moment de l'opération synthétique indivise. C'est un « *coup d'état intellectuel* »; c'est le décret inaugural d'une pensée mystérieusement ancrée au plus profond du rythme synthétique. L'affirmation est à la base de l'acte de pensée qu'est le jugement. Ainsi la synthèse pure et concrète est impératif catégorique quand « elle aspire à transcender l'abstrait et à s'élever au-dessus du règne du postulat ».

L'acte de pensée constitue l'indispensable substitut intellectuel et l'unique manifestation péremptoire de la synthèse souveraine. L'acte sous-entend la synthèse, dans la mesure où la synthèse sous-entend l'acte. Moment et synthèse se réciproquent. Pour s'affirmer formellement, explicitement, la synthèse doit se convertir en pensée et le jugement est l'acte de la pensée. Synthèse actuelle inconditionnée est donc pensée pure.

Indéterminée en principe, la synthèse se détermine en se convertissant en pensée pure et actuelle. Elle évite de la sorte de s'appuyer sur des concepts abstraits, elle ne se laisse pas prendre au piège de la conscience individuelle. C'est à une pensée pensante et toute pensante et non à une pensée pensée qu'il faut rapporter l'acte d'affirmation. Ce serait presque la « *cogitatio* » de Spinoza opposée au « *cogito* » de Descartes, si Spinoza n'avait été substantialiste en admettant l'infini en soi et s'il n'avait restreint à l'idée, mode de l'entendement et partant « *nature naturée* », le pouvoir qu'a la pensée de s'affirmer spontanément. Puisque l'acte de pensée est synthétique, il doit se passer de sujet.

Mais est-il possible de concevoir autrement que comme le développement d'un « *cogito* » une « *cogitatio* » privée de substance et dont le contexte synthétique demeure, par la réflexion, accessible au moi empirique ?

La conscience individuelle ne peut offrir à la pensée qu'un point d'appui précaire. D'autre part, l'abstrait est dans l'ordre de l'essence, du possible ; de là on ne tirera jamais l'ordre de l'existence. Il n'y a pas de passage du connaître à l'être. L'existence actuelle ne peut jamais se trouver dans le prolongement de l'idée ou de l'essence. L'analyse de l'idée du plus parfait possible en tant qu'idée, peut comporter l'idée d'exister ; elle ne peut contenir l'être même, l'existence actuelle.

La position de la synthèse concrète passe l'ordre du possible et du nécessaire. Elle n'a donc pas de preuve ontolo-

gique ; de preuve par l'analyse de l'idée de l'inconditionné. Essence possédant toutes les perfections de l'être sauf l'existence et qui, étant tout n'est pas ; existence qui n'étant rien que le fait d'exister n'ajoute rien à l'essence, n'ayant pas elle-même de forme et conférant l'être à tout le reste : ce sont là des idées également abstraites, isolées et donc irréelles. L'une ne peut être dans le prolongement de l'autre. Il n'y a pas de passage du connaître à l'être, de l'idée à la réalité en soi, à la réalité en dehors de la conscience. La preuve cartésienne de Dieu n'est que la conclusion d'un syllogisme par lequel on attribue l'existence à l'être le plus parfait. Descartes n'a pas saisi sur le vif l' « *opération mystérieuse* » par laquelle Dieu lui-même se donne l'être. Dieu est cause de soi, causalité « *sui generis* » sans doute.

« L'argument cartésien suivant les remarques lumineuses et profondes de M. Gilson, est donc en un sens, une preuve par la cause efficiente » (*Discours de la méthode*. Texte et commentaire. Paris, Vrin, 1925, p. 351).

L'affirmation de la synthèse catégorique au rebours de la preuve, entraîne en dernier recours l'exacte coïncidence de ce qui s'affirme et de l'acte où il s'affirme ; ou, si l'on préfère, du « posé » et du « posant », l'un ne pouvant être qu'un moment de l'autre. Autrement dit la définition de la synthèse, à la différence de l'idée de l'être le plus parfait, n'est valide et affirmative que si, réciproquement, l'affirmation comme telle ou l'affirmation toute nue, jette ses racines au plus profond de l'implication synthétique. « Loin de ressortir à la logique trouble de l'argument anselmien, lequel voudrait tout à la fois s'affranchir de la loi commune et la respecter, notre démarche ressortit à un ordre original rigoureusement indivis. De là que la synthèse se passe de tout théorème d'existence, au lieu que la démonstration leibnizienne de la possibilité de l'être parfait ne fait que mettre en une lumière plus vive l'ambiguïté foncière de la preuve traditionnelle » (p. 37).

L'existence des abstraits, leurs rapports mutuels n'ont donc pas à faire les frais d'un examen. L'unité de la synthèse se présente comme une unité *transcatégorielle* enveloppant en dépit, ou mieux en raison de son caractère inconditionné, une relativité foncière, mais « *transrelationnelle* », parce que nourrie d'intériorité et de réciprocité. La question que se pose une critique de la pensée pure n'est pas de savoir comment une telle synthèse est possible : on ne s'enquiert pas de la possibilité de ce que tout le reste suppose.

L'ordre synthétique est indivis, il ne tolère que ce qu'il requiert. Les données de l'expérience sont problématiques ; toute donnée singulière isolée est fausse. Il n'y a place dans l'organisation de la synthèse ni pour une expérience de fait, ni pour une expérience possible en général.

Il y a, sans doute, conversion de synthèse en pensée, conversion d'acte en synthèse ; il y a ainsi mouvement d'aller et retour. Mais dans ce double mouvement, il n'y a pas recours à l'expérience. Ces données, loin de se justifier l'une par l'autre, se fondent sur un principe unique dont elles sont l'expression de plus en plus explicite. La seconde porte en soi de quoi justifier la première par surcroît et dans la mesure même où la première ne dégage pas entièrement leur raison commune. Empirisme et apriorisme sont ainsi surmontés dans l'intellectualisme intransigeant.

En philosophie, la méthode analytique est impuissante à justifier les principes.

Seule la position d'une synthèse pure et concrète, d'emblée catégorique, donne à la pensée un principe actuel et objectif, répondant à la critique et à la science. Seule la conversion en pensée permet à la synthèse l'affirmation actuelle, à défaut de quoi la position catégorique demeure en suspens et laisse place au scepticisme. S'il y a deux points de départ hétérogènes, la synthèse ne peut être qu'hypothétique.

Or c'est le cas précisément dans le réalisme.

Le premier moment du réalisme est une perception, puisque le réalisme affirme l'existence actuelle d'une réalité indépendante du sujet. Seul ce qui est perçu, mérite d'être appelé réel et actuel suivant la logique du réalisme. Les possibles sont de simples schèmes d'existence ou de réalité ; ils sont de l'ordre idéal et non de l'ordre réel ou existentiel. Le devenir temporel, norme de toute réalité à l'échelle du réalisme, ne leur appartient pas. Le réalisme immédiat est donc forcément empirique et ainsi il se distingue mal de l'idéalisme subjectiviste qui n'est qu'apparemment son contraire.

Comment en effet accorder une signification objective aux données de la perception sensible ? Sensualisme réaliste et idéalisme subjectiviste, aboutissent l'un et l'autre au scepticisme empirique.

Le second moment du réalisme, irréductible au premier, comporte donc la démonstration d'une objectivité sous-jacente à l'actualité temporelle. On la demandera à la considération d'une réalité tout idéale, inactuelle et intemporelle d'êtres de raison ou d'entités abstraites : idées, catégories, concepts, relations. Postulées plutôt que justifiées, elles donnent une loi au monde. Elles ne peuvent pas être rigoureusement déduites. Il y aura donc deux mondes distincts et séparés l'un de l'autre : perceptions actuelles empiriques non objectives ; êtres de raison objectifs mais inactuels. Comment réunir ces deux mondes ? Quel moyen y a-t-il d'imposer artificiellement une unité à deux multiplicités incommensurables ? Il n'y a pas de relations les englobant l'une et l'autre ; la synthèse ne sera donc qu'une *pseudo-synthèse*. Il faudra superposer au nominalisme du premier degré, un nominalisme du second degré, en s'interdisant la conception formelle du premier.

Pour convertir la synthèse en pensée, la condition est que l'acte d'affirmation se convertisse en synthèse et qu'il soit ainsi affranchi de tout soupçon de dépendance à l'égard d'un « *je pense* » quelconque. Il s'agit donc non pas de

choisir entre idéalisme et réalisme ; il s'agit de transcender l'un et l'autre, tout comme l'on transcende l'opposition de l'apriorisme et de l'empirisme. L'opposition antithétique est dérivée ; elle ne peut être primitive.

Pour renverser la primauté de la « *cogitatio* » sur le « *cogito* » on dit : Le sujet est le siège et l'agent de toute action réelle, affirmation ou négation. Il ne suffit pas de répondre que l'affirmation de la synthèse concrète est pure et simple position de la pensée, qu'il est une manière de pensée de la pensée où ne se rencontre aucun acte formel.

La synthèse échappant au droit commun abstrait, doit se manifester d'une manière éminemment actuelle. Elle est pensée de pensée, mais pensée avant tout actuelle. Aucune raison ne peut nous forcer à nous placer au point de vue d'une conscience limitée, quand nous agissons spontanément.

La conscience limitée est ce qu'il y a au monde de moins concret, elle est le lieu des oppositions non surmontées : sujet et objet, faculté intellectuelle et perception ou mieux unité intellectuelle et diversité sensible. L'analyse serait viciée en son principe si, en place de la pensée indécomposable par essence — qu'il s'agisse de pensée pensante agissante pure ou non pure — elle livrait une chose morte et figée, un résidu abstrait.

La pensée de la pensée qui, dans l'ordre synthétique devance et transcende la pensée de l'objet ne saurait se retrouver par l'analyse, au fond de ce dont elle n'est pas un élément. A défaut d'une unité synthétique affirmée synthétiquement dès l'origine, le contenu de la représentation est constitué par l'opposition : sujet, objet. Sans cette opposition, il n'y a plus de conscience. Puis donc que l'unité grâce à quoi l'antinomie se résout ne peut être atteinte par l'analyse de la représentation, elle doit être rapportée à un principe qui transcende la conscience et dont celle-ci, en mettant les choses au mieux, ne perçoit que le reflet affaibli.

C'est en vain que l'on voudrait mettre l'unité de la conscience dans le rapport même de sujet à objet, dans la synthèse de la thèse et de l'antithèse, du moi et du non-moi. Cette synthèse demeure problématique tout comme la synthèse fondée sur la position préalable de termes abstraits. Elle ne passe à l'acte que grâce à l'intervention de la conscience dont elle doit pourtant garantir l'unité. On ne peut justifier la synthèse limitée qu'est la conscience, par la considération d'une synthèse hypothétique. L'affirmation d'une unité inconditionnée actuelle suprême et synthétique, ne peut être le fait d'une conscience. C'est la première qui définit la seconde, si elle n'en rend pas plutôt la position illusoire. L'unité actuelle de la pensée doit se concevoir sans référence à la notion d'un sujet pensant.

Il n'y a pas davantage, à l'origine de la pensée, un acte pur de pensée, un absolu, esprit non synthétique, pur éclair intellectuel. L'acte de pensée pure doit se convertir en synthèse.

Sans doute l'acte par lequel la pensée affirme un principe inconditionné quel qu'il soit, surgit immédiat et désinvolte, en sorte que le principe lui-même semble se présenter sous les traits de l'immédiateté absolue. Mais cette immédiateté la plus absolue en apparence, comporte une médiation foncière dont l'acte d'affirmation demeure solidaire. Il est irréductible à une médiation conceptuelle ; il suppose une synthèse sous-jacente.

De la considération de la synthèse pure et indéterminée, il faut déduire une catégorie philosophique nouvelle, transcendant l'opposition courante : médiat et immédiat, condition nécessaire de toute affirmation inconditionnée. C'est une critériologie de l'immédiat médiatisé, par opposition à la critériologie de l'être.

La synthèse enveloppe une multiplicité intrinsèque ; le moment se réciproque en synthèse ; la synthèse se présente sous l'angle du moment. Le moment a une immédiateté élémentaire, la synthèse est médiation de l'immédiat. Elle

est *immédiate dans cette médiation foncière;* le moment est l'expression seconde de cette médiation immédiate. Synthèse et moment révèlent médiatement les attributs l'un de l'autre. Tout est synthèse et moment, soit immédiatement soit médiatement ; tout est à la fois immédiat et médiat, soit à titre de synthèse, soit à titre de moment. *Tout immédiat se médiatise ; tout médiat s'immédiatise.* L'immédiat pose une médiation non moins originaire et non moins immédiatement imposée.

Immédiate médiation ou immédiat momentané ne sont supposés qu'à titre précaire et révocable. Tout terme qui, pris en soi, constituerait un immédiat absolu doit être déclaré non rebelle à la médiation et restitué à la médiation sous-jacente qu'il ne rompt que pour la renouer du même coup. Réciproquement le moment immédiat ne se conçoit que par la synthèse. Si l'on nie celle-ci, il n'y a point de milieu entre médiation conceptuelle abstraite et partant conditionnée et immédiateté toute nue. Immédiate médiation, la synthèse est impliquée dans toute affirmation d'un principe inconditionné, lors même qu'on se refuse à définir d'abord l'inconditionné par la synthèse.

Il apparaît donc bien qu'il est impossible de rapporter l'acte de pensée à l'unité d'une conscience ; c'est l'acte du principe originaire d'unité dont il marque la position explicite. Ce principe inconditionné se pose de soi par soi. Il trouve dans l'acte de pensée où il s'affirme, l'occasion d'une première manifestation. Il y a donc position du principe par son génie propre, élévation de l'implicite à l'explicite, grâce à l'acte de pensée. L'acte d'affirmation devance l'action du principe qui le conditionne; la pensée affirme spontanément et immédiatement que le principe se pose d'une manière inconditionnée.

L'on ne peut dire que le principe est absolument immédiat tandis que le mode de pensée n'est immédiat qu'en son genre. C'est grâce à lui, en effet, que le principe

absolument et authentiquement immédiat est explicitement et immédiatement saisi par l'intuition ; alors que, sans cette vision, on ne trouverait que formule vide. L'immédiat, relatif, anticipe donc et devance l'immédiat absolu.

Alors de deux choses l'une : ou bien l'immédiat relatif est irréductible à l'immédiat absolu ; il y a deux immédiats distincts. Ou bien le premier se subordonne au second dont il subit la loi et qui demeure le seul immédiat authentique. L'immédiat en son genre est un immédiat apparent, momentané, jetant ses racines au plus profond de l'immédiat authentique. C'est là une médiation interne et pour qu'elle se puisse réaliser, il faut une considération purement synthétique du principe inconditionné. Le principe n'est donc pas immédiat sans réserve. La fonction de l'immédiat momentané n'est pas de refléter, on ne sait quel immédiat absolu ; il doit se muer en médiation originaire inhérente à l'immédiat bien compris. Le principe doit nouer le lien qui porte en soi l'ensemble de ses conditions, sa généalogie et son rattachement au principe dont il n'est qu'un moment. Si l'un des termes immédiats perdait la qualité absolue qu'on lui attribua d'abord, l'autre terme la perdrait également.

Tout inconditionné demeure inaccessible à la pensée, si la position n'en coïncide pas avec celle d'une médiation toute synthétique où l'acte de pensée plonge ses racines. L'acte d'affirmation doit donc affirmer précisément la synthèse. De même que la synthèse cherchant une affirmation expresse se convertit en pensée, ainsi et plus profondément l'acte d'affirmation s'insère dans le déploiement de la synthèse. C'est en raison et non en dépit de son caractère intellectuel et actuel, que l'affirmation de la synthèse est purement synthétique.

Il n'y a donc pas d'intuitionisme ; il y a immédiation de la médiation.

Ainsi *toute médiation n'est pas conceptuelle ;* il y a une connaissance qui pour n'être pas conceptuelle, n'est ni

immédiate ni intuitive ; elle est pensée nourrie de synthèse. L'intuition en psychologie n'est qu'un fait individuel, sans portée nécessaire, métaphysique. L'intuition intellectuelle doit trouver son point d'appui en une intuition formelle et n'est plus de l'immédiat, de l'inconditionné. Elle est comme l'autre, radicalement insuffisante. L'intuitionisme ne peut ni échapper ni satisfaire à l'exigence suprême de la médiation dans l'immédiation, substitut intellectuel de la pensée pure. L'immédiation est relative et momentanée; elle ne peut pas être l'immédiation absolue.

Ainsi l'acte pur n'est pas la « *valeur* » suprême. Il est déchu à l'intervention d'une synthèse actuelle, synthèse des notions d'acte et de synthèse, issue de leur compénétration même.

Au sens traditionnel, conceptuel, partiel, il y a primauté de l'acte par rapport à la puissance. Au sens de l'intellectualisme synthétique, il n'y a plus de puissance, ni de matière première, ni d'acte pur. La synthèse est actuelle comme l'acte immédiat. L'ordre synthétique est unique ; c'est la pensée pure. L'acte souverain est actuellement posé. Il est faux que l'intellect soit réduit à ne considérer de l'acte pur que l'image déformée qu'en trace l'acte mélé de puissance ; ou à n'appréhender l'absolu spirituel, que grâce à l'expédient d'une intuition ambiguë. La *pensée actuelle n'est pas autre chose que le glissement synthétique de l'acte à l'acte, au gré duquel l'affirmation enveloppe la raison de ce qui s'affirme. L'acte, véhicule de la synthèse, est le lieu où s'opère le passage de l'acte à l'acte.* Ce mouvement autonome de la synthèse souveraine est un mouvement symphonique. Il est l'unique support d'une pensée dont une médiation intellectuelle est la loi. C'est ainsi que l'acte d'affirmation porte en soi le secret de sa propre origine et la raison de sa vérité.

La logique de la synthèse pure n'est donc pas logique de l'identité ; elle enveloppe la multiplicité ; synthèse, moment synthétique et indétermination.

L'acte d'affirmation constitue l'expression de la synthèse, le moment qualifié se superposant au moment indéterminé. Il y a adaptation de l'acte à la synthèse.

La vérité est ce que l'acte de pensée affirme pour en être issue. L'expression achevée de la vérité philosophique est vérité impénétrable à toute doctrine anxieuse de fixer les cadres *a priori* de toute expérience possible. Il ne faut pas de νοῦς sujet de la connaissance et siège de l'acte intellectuel. L'acte d'affirmation attaché à la synthèse enveloppe la position inconditionnée de la synthèse elle-même, les conditions de sa manifestation, la généalogie de toute pensée normale.

La logique de la synthèse pure est, par nature, une logique de l'affirmation et non une logique formelle. Le jugement est l'acte de la synthèse ; il n'affirme que la synthèse et il l'affirme absolument. Le jugement est la pensée de la pensée ; la vérité qui s'affirme emporte sa propre justification. S'il n'est pas à l'affirmation de la vérité d'autre condition que l'acte même où elle s'affirme, la raison en est que l'acte étant pénétré de synthèse, l'affirmation de la synthèse et la justification synthétique de l'acte s'impliquent mutuellement. Il n'y a donc point de hiérarchie entre pensée infinie et pensée finie. Il n'y a qu'un niveau celui de la pensée définie par la synthèse, ou de la synthèse s'élevant grâce à l'acte de pensée, d'une définition implicite à une définition pleinement explicite.

La dialectique suit l'ordre successif ; mais la conversion de synthèse en pensée et de pensée en synthèse sont simultanées, équivalentes et de même signe. L'une ne remonte pas une pente que l'autre eût dû descendre au préalable : la conversion n'est pas la contre-partie d'une *procession*, mystérieuse comme chez les Alexandrins. La conversion est unique et le sens du mouvement est déterminé moins par l'ordre des termes, que par la loi commune à laquelle ils obéissent l'un et l'autre.

La synthèse est toute dans le jugement qui, affirmant sa

vérité, l'affirme comme vérité suprême ; tellement que toute conversion se réduit à celle de ce jugement dont les expressions sont complémentaires. « *Le jugement affirme la synthèse* », « *la synthèse garantit la vérité du jugement* » sont vérités réversibles et réciproquables au grand scandale de la logique du concept.

Purement synthétique, le jugement est purement autonome. Il est affranchi de toute sujétion à l'égard de toute hiérarchie conceptuelle. Il ne doit pas attendre pour se manifester le choc extérieur apportant à la pensée, l'occasion de le formuler. L'acte est au centre et à l'origine de la synthèse où il s'inscrit ; l'origine est immanente à tout acte de pensée et glisse de l'acte à l'acte, étant partout et nulle part, ne se fixant jamais.

En cet intellectualisme intransigeant il n'y a donc pas de place pour la durée ou pour le continu ; nulle référence à ces notions. La médiation est intemporelle ou mieux atemporelle. Le glissement d'acte à acte est fondé sur une multiplicité toute synthétique où se rencontre une simultanéité non de juxtaposition mais de compénétration. Durée et éternité sont surmontées. L'immédiateté de l'éternité est absolue, l'immédiateté de la pensée pure synthétique est momentanée et relative. La pensée ne se réduit ni à l'entendement abstractif, ni à l'esprit créateur ou émanatif. Il n'y a pas de région purement intellectuelle, fruit tardif de l'évolution inconsciente d'un absolu mystérieux.

La pensée pure exclut toute donnée extrinsèque. Sa multiplicité étant purement synthétique, il n'y a aucune opposition entre un moi absolu, transcendant ou immanent et un moi empirique. L'un et l'autre sont niés ; aussi bien l'un n'avait d'autre rôle que de justifier l'autre.

Il n'y a d'autre unité métaphysique que l'*unité synthétique et concrète de la pensée actuelle*. Cette unité surmonte la vérité prétendue du moi absolu. Quant à la vérité du moi qui pense c'est, sous le contenu d'ailleurs inadmissible de la substance, la « cogitatio » de Spinoza.

Pour pénétrer davantage encore l'intellectualisme de M. Decoster il nous faut exposer la critique qu'il présente de la métaphysique de l'être et de la critériologie qui y correspond.

On y saisira sur le vif la pénétration d'une pensée originale et profonde. L'on se rendra compte que c'est une notion différente de la pensée, qui nous sépare de l'éminent professeur de l'Université de Bruxelles.

La pensée synthétique, qui glisse de l'acte à l'acte et qui ne se fixe jamais, n'est pas la pensée pure, la pensée de la pensée, sans restriction d'aucune sorte. C'est la pensée qui change, qui passe de la pensée de telle pensée, à la pensée de telle autre. C'est donc une pensée limitée forcément, et non complètement actuelle. Pour n'être pas l'acte pur de pensée, elle ne peut être la pensée pure et absolument inconditionnée, à titre de pensée pure et actuelle. C'est ce qu'il nous faut développer quelque peu.

Avec la meilleure grâce, M. Decoster reconnaît nettement que, à la différence du système du panthéisme réaliste *(système de l'identité)*, la doctrine de l'être *analogique* échappe à toute contradiction interne, aussi longtemps que l'on se place au point de vue de la logique du concept. Mais elle ne peut s'expliciter pleinement sans se transporter sur le terrain de la synthèse. La logique générale doit faire place alors à la logique de la synthèse. Une participation rapportée à des termes problématiques ne peut être que pseudo-synthèse.

Aussi la critériologie de la synthèse passe en simplicité, en cohérence, en autonomie, toute critériologie de l'être. C'est pourquoi la pensée transcende la distinction de l'être et des êtres.

Apparemment donc l'analogie métaphysique évite toute contradiction interne ; elle implique pourtant une conception trop déterminée et trop peu explicite de la participation. Elle se voit de la sorte exposée à quelque demande

reconventionnelle, introduite au nom de la synthèse pure.

La métaphysique d'Aristote affirme d'une part que l'être c'est le concret, l'individuel, que l'individuation réside dans la matière. Elle affirme d'autre part que l'individualité la plus haute est celle de Dieu : Acte pur, Forme sans matière. L'esprit humain est engagé dans la quantité et dans la qualité, ce n'est qu'*a posteriori* qu'on peut prouver l'existence de Dieu.

L'analogie métaphysique de saint Thomas est un approfondissement de la doctrine aristotélicienne de puissance et d'acte. Elle fournit un principe d'ordre *ab intrinseco*. Aussi réalisme analytique et néo-réalisme sont *paupertina philosophia* à côté de la doctrine thomiste envisagée sous cet angle. Le thomisme est l'analyse la plus poussée des degrés de l'être.

C'est une revanche de l'esprit platonicien de participation, sur l'esprit aristotélicien de classification. L'analogie ne livre pourtant qu'une participation atténuée, puisqu'elle est limitée à la sphère de l'être. Pour éviter le recours aux formes kantiennes de l'intuition pure, il faut, entre l'identité et la différence, quelque participation.

Mais la loi organique doit se retrouver au cœur même du participable. Rapportée à des termes empiriquement déterminés, la participation ne serait que pseudo-synthèse. C'est pourquoi l'idée de participation doit céder le pas à la synthèse pure et concrète.

L'être sans doute transcende sujet et objet. On ne doit concevoir l'être ni nécessairement comme objet, ni la pensée pensante comme sujet opposé qui ne serait pas être. La pensée humaine se réduirait dans ce cas à la pensée pure grâce à quelque acte d'intuition. Mais ce qui fait défaut à la critériologie de l'être, c'est qu'elle insiste et qu'elle doit insister sur la contingence du fini. Elle n'atteint ce dernier que comme possible. Ainsi l'intrinsécisme est sauf, puisqu'il est fondé dans l'être nécessaire en soi, dans l'Acte pur, cause métaphysique.

Il reste néanmoins que, n'ayant de la possibilité intrinsèque de Dieu qu'une notion purement négative, on ne peut considérer d'abord l'être pur que comme existant dans la mesure où son existence rend possible l'existence du fini et du sensible où nous sommes engagés. Il reste donc que la participation dont l'analogie apporte la formule, ne se conçoit pas sans quelque référence à une existence problématique qu'elle devrait plutôt avoir comme effet de justifier d'abord au titre de possible. C'est ainsi que, malgré tout, on postule quelque synthèse, dans le temps qu'on veut ignorer la synthèse pure.

La synthèse pure surmonte à la fois nécessité identique et contingence. Inconditionnée, elle se convertit en affirmation actuelle, en jugement. La conversion est réciproquable. C'est ce qui fait défaut à toute critériologie de l'être. Il faut donc lui préférer la critériologie complètement affranchie du concept, la critériologie de l'immédiat médiat, scandale de la logique du concept, fût-ce de celui de l'être et du transcendantal.

Intrinsécisme de la pensée normale, synthétique ou intrinsécisme de l'être et de la pensée analogique ; voilà l'alternative.

M. Decoster choisit le premier terme et avec une logique impitoyable et une assurance intransigeante il en développe jusqu'au bout les exigences, quelque déconcertantes qu'elles paraissent.

Malgré ses critiques si perspicaces et si bienveillantes nous demeurons fidèles à l'intrinsécisme de l'être fondé sur l'analogie et la causalité métaphysique.

1° Nous employons ce mot de causalité plutôt que celui de participation qui manque de rigueur et de précision. « *L'esprit aristotélicien de classification* » n'exclut pas la causalité d'ordre transcendant bien que le Stagirite n'en ait pas nettement et explicitement compris toute la raison d'être. Sa notion d'analogie demeure logique, tout comme

sa composition d'essence et d'existence dans le fini. Même sa notion de matière et forme ne réalise pas clairement le départ entre la détermination logique et la détermination ontologique. « *L'esprit platonicien de participation* » est beaucoup plus vague encore et, dans l'ensemble, on doit dire que la théorie thomiste de l'analogie est appelée comme complément par l'aristotélisme bien plus qu'elle ne l'est par le platonisme.

2° Affirmer comme le fait M. Decoster que « la participation est fortement atténuée parce que limitée à la sphère de l'être et par là même pourvue d'un centre perspectif clairement défini » n'est-ce pas oublier que l'être en tant que tel est l'objet de la métaphysique, que l'être est transcendantal et s'applique donc, toute proportion gardée, à tout ce qui est ou peut être. Où serait dès lors la restriction véritable ? Peut-on être plus extensif que le transcendantal ? La pensée normale, ses moments, leur synthèse, le glissement d'acte à acte sont de l'être réel à moins d'être contradictoires en eux-mêmes.

L'être n'est d'ailleurs pas clairement défini et il ne le peut être, même comme centre perspectif. C'est la notion la plus confuse possible, parce qu'elle contient *actuellement* mais *vaguement*, tout ce qui est ou peut être. C'est du dedans qu'elle se détermine.

Son abstraction est une abstraction *improprement dite ;* les additions qui lui sont faites sont des additions *improprement dites,* qui n'ajoutent pas une notion qui ne soit pas de l'être, puisqu'aussi bien tout ce qui n'est pas contradictoire est de l'être. Dans l'être en tant que tel, se trouve tout être possible pensé ou capable d'être pensé. Aussi bien l'affirmation du jeune Taine dans sa « *Correspondance* » que la métaphysique réclame « une définition explicite de l'être » ne nous semble pas fondée.

Comment rencontrer du définissant et du défini dans le transcendantal.

Le principe métaphysique : l'être est l'être se dégage

plus nettement à mesure que s'explicite la science métaphysique. Nous devons y trouver l'intrinsécisme sans doute ; mais pas, pour autant, la synthèse pure à l'exclusion de toute analyse. La métaphysique a pour objet ce qui est nécessaire en soi, ce qui ne se nie, qu'en se devant affirmer encore. Ce n'est donc pas une pure analyse ; ce n'est pas non plus une pure synthèse. La synthèse pure ne peut pas être la pensée pure, la pensée à l'état de pure pensée.

Nous développerons plus loin ce point de vue en pénétrant plus à fond dans l'esprit de l'intellectualisme synthétique et dans l'esprit de la métaphysique intrinséciste de l'être en tant que tel et de la pensée analogique : pensée pensante ou pensée pensée.

3° Quoi qu'il en soit, nous sommes vivement reconnaissants à M. Decoster d'avoir écrit que la doctrine de saint Thomas envisagée sous l'angle de l'analogie est l'analyse la plus poussée que l'on ait jamais tentée des degrés de l'être.

« La pauvre philosophie, — *paupertina philosophia*, — jugée à cette mesure que tel « réalisme analytique » ou « néo-réalisme contemporain ! » (p. 136).

Puisque M. Decoster reconnaît que le système thomiste est intrinséciste, il ne peut se borner à présenter les degrés de l'être comme objet d'« *analyse* » ; il doit affirmer une véritable synthèse, si pas une synthèse pure. Aussi bien doit-il reconnaître que la causalité métaphysique unissant tous les êtres dans l'être, n'est pas adventice. Elle s'impose non du dehors mais du dedans de l'être ; elle surgit du sein même de l'être. Dieu clairement connu n'est donc pas la seule et première justification de l'intrinsécisme métaphysique. La possibilité des êtres finis, nécessaires comme possibles, et aussi nécessaires comme possibles que Dieu l'est comme acte pur, fonde l'intrinsécisme de l'être. Dans cette possibilité Dieu n'est pas connu explicitement, nettement d'abord. Il s'y trouve pourtant ACTUELLEMENT

bien que CONFUSÉMENT. Son existence est déjà vaguement connue, parce que la vérité ne peut pas ne pas être avec tout ce que comporte cette affirmation nécessaire de soi absolument.

Il ne nous paraît donc pas exact d'écrire : « N'ayant de la possibilité intrinsèque de Dieu qu'une notion purement négative, nous considérons d'abord l'être pur comme existant dans la mesure où son existence rend possible celle du fini et du sensible dans lequel nous nous trouvons engagés. D'où il suit que la participation, dont l'analogie de l'être nous apporte la formule, *si elle évite tout recours aux déterminations sensibles, ne se conçoit pas cependant, sans quelque référence à une existence problématique qu'elle devait plutôt avoir pour effet de justifier d'abord à titre de possible. Ce qui suffit pour que l'on retrouve ici, sous une forme d'ailleurs atténuée, l'erreur qui consiste à postuler quelque synthèse dans le temps qu'on veut ignorer la synthèse pure* » (p. 138).

L'existence possible n'est nullement problématique, elle est fondée dans l'être et donc nécessaire en soi ; absolument nécessaire, non pas comme existence réelle, cela s'entend ; mais comme existence possible. Il s'agit de déterminations sensibles comprises comme possibles, non pas comme actuellement données.

Ce ne sont pas les faits comme faits actuels exclusivement qui prouvent que Dieu doit exister actuellement ; mais c'est la loi des « faits possibles ». La nécessité en soi de la possibilité d'une expérience possible en général, montre que même si le fini n'existait pas, Dieu devrait exister encore. D'ailleurs si de fait le fini existe, il ne peut pas ne pas exister *étant donné qu'il est.*

Aussi bien nous faut-il aborder maintenant le fond même du dissentiment — je veux dire la réalité même, la notion de la pensée et la valeur de l'abstraction.

4° Relevons pourtant avant cela l'amphibologie qui se rencontre dans cette phrase : « La démonstration leibni-

zienne de la possibilité de l'être parfait ne fait que mettre en une lumière plus vive, l'ambiguïté foncière de la preuve traditionnelle » (p. 37).

Quelle est donc cette ambiguïté ? La possibilité de Dieu ne prouve pas Dieu, c'est chose entendue. La possibilité du fini prouve Dieu précisément parce que l'être est l'être, que de soi la perfection ne se peut pas limiter. L'être limité ne peut donc être simple comme être, il est composé de l'essence *ut quo* et de l'existence *ut quo*. L'essence pure comme essence, est identiquement l'être même, l'existence même. De soi l'essence est infinie absolument ; elle est « *ut quod* », la perfection même, l'être même. Pour que l'être puisse être limité comme être, *métaphysiquement*, il faut qu'il soit *essence ut quo* et *existence ut quo*. Il n'est donc pas question d'une essence qui serait tout, sauf l'existence et d'une existence d'un tout autre ordre qui ne serait rien qu'exister et qui transporterait l'essence pure, idéal pur, contenu de pensée, dans l'ordre de l'existence. D'après cela l'essence serait toujours limitée de soi ; l'existence de soi toujours illimitée, demandant à l'essence la raison de sa limite.

La preuve traditionnelle n'a rien à voir avec pareilles imaginations de philosophes embarrassés. Dire : l'existence n'a pas de contenu formel, de définition limitée ; l'essence ne comporte jamais l'être dans le fini, c'est affirmer la nécessité dans tout fini, *pour qu'il soit possible*, ou *qu'il soit actuel*, de deux co-principes réels dont l'un est déterminable fixant la talité, la définition ou le contenu d'être ; et l'autre soit détermination, acte ultime, être enfin. Il y a distinction réelle entre l'essence et l'existence dans le possible, pour qu'il puisse être ; il y a distinction réelle dans l'être actuel pour qu'il soit ce qu'il est en fait. Ce qui prouve Dieu, c'est le fini non pas en tant qu'existant actuellement et pouvant n'exister pas ; c'est le fini comme nécessairement et de soi capable d'exister non pas par soi mais par le nécessairement nécessaire, le pleinement actuel,

l'absolu. — La distinction du fait et du droit doit donc être maintenue par le métaphysicien lui-même. La transcendance de l'absolu l'exige. Dieu doit pouvoir créer *librement*. Dès lors ce n'est pas au métaphysicien mais uniquement au physicien qu'il appartient d'affirmer l'existence actuelle du fini. Pour le métaphysicien qui étudie l'être en tant que tel, le fini c'est ce qui, nécessairement et *intrinsèquement n'est rattachable à la loi de l'être que comme capable d'être et non comme étant nécessairement actuellement*. La contradiction inhérente au panthéisme — système de l'identité — n'atteint pas le thomisme, M. Decoster l'a fort bien reconnu. Nous venons d'en exposer la raison profonde.

Mais Dieu étant libre, le monde est un *fait* possible. Encore une fois nous retrouvons la question de l'abstrait et la question de la pensée.

5° Et d'abord la pensée se connaît elle-même à travers l'être ; elle ne connaît pas les objets à travers soi. Voilà bien le fond du débat.

Penser c'est atteindre l'être, je veux dire ce qui est ou peut être. Se penser soi-même c'est se penser comme être. L'idée de l'idée c'est l'idée de l'être de l'idée. La pensée c'est la capacité de l'être et la pensée pure, c'est toute la pensée, et non cette pensée actuelle.

Dès lors la pensée pure ne peut pas être pure synthèse. Pour qu'il y ait synthèse, il faut des objets à synthétiser. Dans une synthèse, il y a nécessairement puissance et acte par rapport à être. Le glissement d'acte à acte est impossible dans l'acte pur, et par conséquent dans la pensée pure. La pensée, étant capacité de l'être sans aucune restriction, il faut que la pensée pure comme pensée, soit capable de comprendre l'être pur et partant lui soit identique.

Une synthèse, pure synthèse sans autre objet que la pensée synthétique en tant que telle, ne peut se réduire à l'être. M. Decoster le reconnaît volontiers. Elle ne peut donc être métaphysique au sens traditionnel et vrai de ce mot : science de l'être en tant que tel. Elle ne peut se réduire

non plus à la pensée tout court ; mais uniquement à la pensée synthétique en général, restriction à la pensée pure.

La pensée synthétique pure, actuelle, inconditionnée est contradictoire non seulement par rapport au droit commun, ce que M. Decoster affirme le premier ; elle est contradictoire en soi parce que l'être étant transcendantal, tout ce qui est en soi possible, doit se réduire à l'être. Une pensée qui n'est jamais qu'un glissement d'acte à acte, ne peut être une pensée pure. Non seulement cette dernière n'est pas en soi soumise au temps — cela est vrai de toute pensée — mais la pensée pure ne peut glisser d'acte à acte parce qu'elle est acte pur de pensée, comportant nécessairement en soi la perfection de tout acte de pensée quelconque, sans juxtaposition et aussi sans compénétration d'aucune sorte, sans télescopage. Dans la pensée pure il n'y a pas multiplicité ; il n'y a pas médiation ; il y a purement pensée actuelle infinie, c'est-à-dire non limitée, sans non-être, sans non-pensée.

La pensée synthétique est une pensée qui se fait sans cesse, qui n'est donc jamais, qui devient toujours. Si la pensée est la capacité de la raison d'être — non la capacité de se penser sans réduction à l'être et à la pensée analogique comme le prétend M. Decoster, — l'intellectualisme intransigeant se ramenant au synthétisme pur n'est plus de l'intellectualisme tout court, mais un intellectualisme de rang inférieur parce que irréductible à l'être et à la pensée, capacité de l'être sans aucune restriction. Le fond du débat porte bien sur l'essence même de la pensée : capacité de penser synthétiquement la pensée ; ou capacité de penser l'être et le transcendantal; partant, aussi le transcendant exigé par la causalité métaphysique. La pensée synthétique actuelle est conditionnée parce que non purement pensée et non purement être.

Tout cela suppose l'abstraction intellectuelle, l'abstraction métaphysique ; cela suppose ou plutôt impose que, s'atteignant dans son acte, la pensée s'atteigne dans l'*objet*

de son acte ; qu'elle saisisse non seulement les choses en tant que synthétiquement pensées et en ce sens comme idées objectives ramenées à la loi de la pensée synthétique ; mais aussi synthétiquement comme êtres, c'est-à-dire comme substances, comme accidents ou comme supersubstance : être pur.

6° Et d'abord l'être de raison n'est pas l'être possible. La pensée normale, celle que nous atteignons dans la réflexion, distingue entre les notions qui ne peuvent se concevoir en dehors de l'activité mentale, comme le jugement, l'affirmation, la négation ; et les notions qui se rapportent à des possibles, c'est-à-dire à des êtres qui, sans exister, sans être actuels, pourraient exister en soi.

De plus, considérer une partie de l'être sans considérer le tout, ce n'est pas affirmer que l'être est isolé et pour autant se tromper.

L'abstrait est réel quoiqu'il ne soit pas tout le réel. La pensée affirme ; c'est sa loi. L'être s'impose ; s'il se synthétise c'est donc qu'il se divise et pour autant qu'il s'abstrait. Un glissement d'acte à acte suppose que le premier acte n'est pas le second. Il pose que j'abstrais le premier, que j'abstrais le second pour les réunir l'un et l'autre dans la synthèse. Celle-ci n'est pas la pensée de la pensée ; elle est la pensée de tel acte de pensée glissant à tel autre acte. Ce n'est pas la pensée pure, νόησις νοήσεως.

L'être est l'être : tel est le principe métaphysique s'imposant de soi à la pensée normale ; l'être est réel. Dans l'être doit se trouver tout ce qu'il faut pour être en soi, par soi, de soi. D'autre part le fini n'est pas le contradictoire à la condition nécessaire, s'imposant de soi qu'il soit rattaché par la causalité à l'être qui est sa raison d'être, à l'acte pur. Le fini est composé comme être, il n'est pas simplement être : il est ceci pas cela ; tel et non tel autre. L'être les relie et la pensée métaphysique connaît la loi nécessaire de cette liaison, de cette synthèse nécessaire. L'un n'est pas l'autre, il est ou *par l'autre* ou *d'un autre*,

mais toujours et en tout *sous la dépendance totale de l'acte pur*, de l'être qui est métaphysiquement l'*unique nécessaire actuel*.

La pensée qui n'est pas être pur est pensée dépendante. L'être qui n'est ni pensée pensante absolue, ni pensée pensante dépendante, est pensée capable de soi d'être pensée, parce qu'une perfection, une idée, une pensée est incarnée en elle. La pensée pensante finie peut dégager cette perfection de sa gangue d'indétermination déterminable pour la connaître déterminément. L'abstraction de l'entendement humain réalise ce travail.

De la sorte la science métaphysique n'atteint pas l'existant fini dans sa loi d'existence actuelle. Dieu seul dans sa liberté créatrice transcendante atteint l'existant limité dans sa loi constitutive absolue d'existence. Mais nous connaissons par la science de l'être les conditions en soi nécessaires d'une expérience possible en général ; non pas seulement, comme le prétendait Kant, en fonction de *la pensée normale*, mais en fonction de la *pensée absolue*, en fonction de l'être, en vertu d'une loi qui de soi s'impose non pas du dehors, mais du dedans, en tout être possible.

C'est l'expérience actuelle qui nous permet de penser ; mais autre est la question de la genèse de la pensée humaine, autre la question de son objet. Au travers de l'expérience actuelle sensible, l'intelligence lit et comprend la loi des possibles, la loi de l'être. Le phénoménal est de l'être ; c'est l'accident ontologique, comme possible. Il ne peut y avoir de dispersion pure, de sensation pure. L'être pénètre tout et explique tout parce qu'il est transcendantal. La pensée normale le sait parce qu'elle a pour objet le transcendantal.

Il faut de l'actuel, de l'inconditionné, de la pensée ; nous sommes ici en plein accord avec M. Decoster et ce à l'encontre de l'empirisme, de l'idéalisme subjectif et du transcendantalisme moniste.

L'intrinsécisme métaphysique intransigeant ne nous

paraît pas pouvoir se contenter d'une pensée normale synthétique absolument ; il doit, pour ne rien sacrifier des données du problème à résoudre, affirmer l'acte pur, la pensée infinie créatrice, providence, cause première exemplaire transcendante et fin dernière d'êtres finis possibles. Toute pensée est captatrice de l'être et les exigences de l'être, la loi de l'être, qui est Dieu vaguement entrevu, actuellement quoique confusément connu dans le principe : l'*être est être*, la loi de l'être, dis-je, comporte nécessairement la vérité métaphysique de ces affirmations.

Ce n'est pas la symphonie la plus expressive qui les pourra jamais étreindre ; ni surtout, se prétendre seule capable d'en évoquer le contenu. Pourtant le beau est un transcendantal, c'est la bonté de l'objet de la vérité. Le sentiment esthétique peut ainsi soutenir et prolonger la réflexion métaphysique. M. Decoster n'est pas le seul métaphysicien que, dans sa rude tâche, console, encourage et récompense la jouissance incomparable procurée par les œuvres du génie musical.

Mais nous ne pouvons admettre cette transposition que réalise M. Decoster quand il conclut : « Être c'est se poser ou s'affirmer, non pas absolument, mais synthétiquement, suivant la loi d'une immédiate médiation ».

N. Balthasar.

XXI

LA NOTION D'ÊTRE DANS LA MÉTAPHYSIQUE

DE

JEAN DUNS SCOT

Introduction

Ce travail a pour but d'étudier les positions doctrinales de Scot vis-à-vis de l'être.

La parfaite intelligence de cette notion première sur laquelle repose toute philosophie, est pour le penseur soucieux d'être l'artisan du vrai, la condition sine qua non du succès. La synthèse scotiste ne tient que par sa science de l'être ; que celle ci vienne à crouler, l'œuvre entière serait entraînée dans sa chute, car tout système se juge à la valeur et en fonction de sa métaphysique.

Les textes sur lesquels nous nous appuyons, appartiennent à l'*Opus oxoniense*, le plus important des deux commentaires des Sentences écrits par Scot. Quiconque se trouve tant soit peu au courant des recherches dont les œuvres du Docteur Subtil sont l'objet, saisira sans peine les raisons de ce choix ; il est une chose certaine : l'authenticité de l'*Opus Oxoniense;* le texte même de l'édition de Wadding — la plus récente de nos éditions puisque celle de Vivès n'en est qu'une reprise — n'offre aucune interpolation ni altération grave. Bien plus, il se pourrait que cette œuvre soit l'expression de la pensée définitive de Scot, surtout si l'on admet les découvertes de Mgr Pelzer concernant les

Reportata Parisiensia [1]). En tout cas, la doctrine des *Parisiensia* est en accord, sur tous les points de quelque importance, avec celle de l'*Oxoniense*.

De leur côté, le R. P. Pelster [2]) et le cardinal Ehrle inclinent à croire la rédaction de l'*Opus oxoniense* postérieure à la composition des *Parisiensia*. Nous ne pouvons songer à entrer dans les détails de cette question, notre but se bornant à signaler les droits indiscutables de nos sources à être regardées comme l'enseignement définitif de Scot. De la sorte, quels que soient par ailleurs les résultats des travaux critiques entrepris à Quaracchi, ils n'auront rien à changer à nos conclusions.

De nos jours, la nécessité pour un système de philosophie de déterminer soigneusement ses assises métaphysiques, se fait peut-être sentir plus vivement qu'autrefois. Le dédain des positivistes de jadis pour la métaphysique, a fait place à la conviction que celle-ci répond à un besoin de notre nature rationnelle d'être humain. Il existe même, à l'heure actuelle, en dehors de la scolastique, un fort mouvement panthéiste d'allure franchement métaphysique. Les scolastiques ne sauront l'affronter sans une métaphysique résolument intrinséciste qui soit capable, grâce à la notion transcendantale d'être, de monter par delà le panthéisme jusqu'à l'être transcendant. C'est donc sur cette notion du transcendantal qu'il importe d'insister : nous avons là des ressources immenses à dégager et à utiliser. Faire saisir à l'esprit humain que le transcendantal suppose le transcendant sans lequel il demeure inintelligible, puis montrer que l'existence de celui-ci n'est nullement incompatible avec celle d'une multiplicité d'êtres finis et qu'il n'a eu à leur donner l'être ni par évolution ni par émanation — ce qui

1) *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, 1924. Louvain.

2) Voir A Pelzer, *Jean Duns Scot et les études scotistes*, *Rev Néo-Scol.*, nov. 1923 ; et P. Callebaut, *Archivium franciscanum historicum*, janv. 1924.

serait une contradiction — voilà l'œuvre qui incombera à une telle métaphysique.

Si cet essai pouvait constituer une introduction au système de Scot envisagé de ce point de vue, tous nos désirs se trouveraient réalisés : sans pousser nos prétentions jusqu'à vouloir donner un exposé définitif de l'ontologie scotiste, nous avons seulement cherché à jeter quelque lumière sur le « point de départ » de cette métaphysique. Nous laisserons de côté tous les auteurs qui ont écrit sur ce sujet pour n'écouter que la propre voix de Scot, afin de pouvoir l'interpréter selon ses propres paroles, puisque c'est là tout notre but [1]).

L'objet de la métaphysique

La métaphysique est la science de l'être comme tel et de tous ses attributs d'être; ainsi l'enseignait Aristote, suivi en cela par tous les scolastiques, et Scot, dans son commentaire des *Métaphysiques* d'Aristote, nous donnera, de la métaphysique, la description suivante :

« Maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens inquantum ens... haec autem communissima pertinent ad considerationem Metaphysicae secundum Philosophum in IV hujus in principio « Est enim scientia quae speculatur ens inquantum ens et quae huic

1) Les références à l'œuvre même de Scot seront données de la manière suivante :

Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 10.

Ox. = Opus oxoniense — q. = Quaestio
1, 2, 3, 4 = Liber 1, 2, 3, 4 — n. = Numerus marginalis
d = Distinctio

Quand, dans une distinction, il n'y a qu'une seule question, nous omettrons la mention « quaestio unica », ainsi :

Ox. 2, d. 16, n. 17

Nous nous servirons de l'édition de Wadding (Paris, Vivès, 1891-1895, 26 vol.); l'*Opus Oxoniense* s'y trouve à partir du tome VIII jusqu'au tome XXII inclus.

Dans la même édition imprimée à Lyon en 1638-39, l'*Opus Oxoniense* commence au tome V, chaque livre des sentences comprend un volume à l'exception du dernier qui en comprend trois.

insunt secundum se »... Igitur necesse est aliquam scientiam universalem quae per se considerat illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus Metaphysicam quae dicitur a *meta* quod est *trans*, et *physis scientia*, quia est de transcendentibus. » [1])

Cette conception de la métaphysique, *science de l'être à l'état pur*, se retrouve en plus d'un texte de l'*Opus Oxoniense*. Elle se fait jour dès le prologue :

« Praeter scientias speciales oportet esse aliquam communem in qua probentur in communi omnia quae sunt communia illis specialibus ; igitur praeter scientias speciales oportet esse aliam communem de ente in qua tradatur cognitio passionum de ente quae supponitur in aliis scientiis specialibus. Si igitur aliqua est naturaliter de Deo, praeter istam est, alia de ente naturaliter scito inquantum ens. » [2])

Ou encore :

« Scientia de necessitate extendit se ad omne ens quia omne ens est scibile » [3]) « patet per Philosophum quod est scientia quaedam entis inquantum ens » [4]) « Cognoscit intellectus noster aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro. » [5])

Ainsi il existe une science de l'être, mais l'être, objet de cette science qui surpasse toutes les sciences particulières, lui-même le plus universel de nos concepts, qu'est-il donc ?

L'être, pour Scot, c'est tout ce qui est ou est susceptible d'être ; réel et possible, du fait qu'ils s'opposent au néant ou non-être, sont de l'être. Le non-être, c'est l'impossible, ce qui répugne à être; il n'est jusqu'à son concept qui n'implique contradiction. Scot l'affirme dans une foule de passages ; nous n'en relèverons que quelques-uns :

1) Quaest. super Libros Met. Aristot. Prolog., n. 55.
2) Ox. prolog., q. 2 lateralis, n. 20.
3) Ox. 2, d. 20, n. 11.
4) Ox. 4, d. 49, q. 8, n. 5.
5) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 3.

« Ens, hoc est cui non repugnat esse » [1]) « Baptismus non est pure non-ens sicut impossibile ». « Sive non ens accipitur proprie pro impossibili quod includit contradictionem, sive pro pura negatione vel privatione quia non ens non habet *quid est* » [2]) « Illud quod non est ens nihil est » [3]). « Licet modus non sit res sicut illa cujus sit modus, non tamen nulla res est, sicut nec nullum ens quia tunc nihil esset » [4]) « Non ens simpliciter est purum nihil... isti non-enti oppositum est quodcumque ens quantuncumque minimum habet de entitate » [5]) « Omne non-ens est impossibile. » [6]).

Tous ces textes enseignent nettement la transcendance de l'être et établissent, à l'évidence, que tout ce qui n'a pas l'être, est pur néant et impossibilité. L'occasion se présentera plus tard de se demander si vraiment Scot, tout au long de son œuvre, demeure parfaitement fidèle à cette doctrine et s'il n'admet pas, par ailleurs, l'existence de certaines réalités étrangères à l'être. Il nous faut auparavant étudier sa conception de l'univocité et ses idées sur la manière dont l'être donne naissance à ses inférieurs.

L'abstraction de la notion d'être

D'où nous vient cette notion d'être, serait-ce une idée innée ou bien n'aurait-elle pas plutôt sa source dans l'expérience ?

L'être à l'état transcendantal n'est doué d'aucune existence ; nos sens n'ont pas prise sur lui. C'est là une vérité que Scot reconnaît comme tous les scolastiques de son temps ; avec eux il professe qu'en ce monde notre connaissance débute nécessairement par l'expérience des sens : d'où la nécessité de l'abstraction. Voyons maintenant com-

1) Ox. 4, d. 8, q. 1, n. 2.
2) Ox. 4, d. 1, q. 2, n. 2.
3) Ox. 2, d. 3, q. 6, n. 30.
4) Ox. 2, d. 1, q. 4, n. 13.
5) Ox. 4, d. 11, q. 3, n. 43.
6) Ox. 1, d. 36, n. 13.

ment, dans le cas de l'être, il entendra cette abstraction : car, de sa manière de concevoir ce processus, dépendent nombre de solutions qu'il apportera aux grands problèmes que soulève la science de l'être.

L'objet de notre intelligence

La quiddité des substances matérielles constitue l'objet propre, en ce monde, de l'intelligence humaine. Ce n'en est pas l'objet adéquat, mais, dans notre état actuel, tout notre savoir nous vient de l'être matériel perçu par les sens :

« Nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi objecti nisi communissimum, tamen pro statu isto non naturaliter intelligit alia quae non continentur sub illo primo motivo. » [1])

Ni la nature de notre intelligence, ni le fait de son union avec le corps n'en sont cause, puisque pour l'âme unie, après la résurrection, à un corps glorifié cette sujétion cessera. C'est à notre état actuel — que celui-ci soit un châtiment du péché originel ou qu'il provienne d'un acte de la libre Volonté de Dieu — que cela est dû.

« Si quaeritur quae est ratio istius status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto, nisi illa quorum species relucent in phantasmate et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam, et de facto ita est in nobis quod quodcumque universale intelligimus, ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus, unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est, tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. Utcumque igitur sit iste status sive ex mera voluntate Dei,

1) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 24.

sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate... sive, inquam, haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum objectum intellectus, ut intellectus est, quidditas rei materialis, sed aliquid commune ad omnia intelligibilia licet primum objectum adaequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis » [1]) « Nunc determinate movetur *(intellectus noster)* a sensibilibus vel ab his quae abstrahuntur ab his. » [2])

Du donné matériel des sens nous nous élevons par l'abstraction à l'universel [3]).

S'il est vrai qu'en cet état, nous avons besoin pour connaître, de l'impulsion du monde sensible, par contre, il n'est pas exact que ces quiddités soient l'objet adéquat de notre intelligence comme telle. L'objet adéquat, c'est l'être tout court.

« Primum objectum metaphysicae quae est habitus intellectus est ENS quod est naturaliter prius vero et non VERUM quod est passio entis, est subjectum metaphysicae. » [4])

C'est l'être pris en soi, dont la notion transcendante est applicable à tout ce qui est ou peut être, qui constitue l'objet adéquat de notre intelligence.

« Intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro. » [5]) Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva vel est objectum ejus primum vel continetur sub isto objecto, ens autem ut est communius sensibili per se intelligitur ab intellectu nostro, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica, ergo non potest aliquid esse objectum primum intellectus nostri quod sit particularius ente. » [6])

« Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae

1) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 24.
2) Ox. 4, d. 45, q. 4, n. 3.
3) Ox. 4, d. 49, q. 1, n. 3.
4) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 23.
5) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 3.
6) Ibid.

et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum objectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem ; sed ponendo illam positionem quam in 1ª Quaest. hujus Dist. *de univocatione entis*, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum objectum intellectus nostri. » [1])

« Ens est primum objectum intellectus nostri, quia in ipso concurrit duplex primitas, scl. communitatis et virtualitatis ; nam omne intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis. Omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quidditative.

» Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter vel quidditative. Omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter...

» Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus qualificativos differentiarum ultimarum et passiones propriarum. » [2])

« *Ens secundum quod abstrahens a sensibili et insensibili est vere objectum intellectus.* » [3])

Mais si notre intelligence ne se borne pas à l'être sensible et s'étend à l'être entier, nous voilà, du coup, à même par nos seuls moyens naturels, de parvenir à la connaissance de Dieu et des esprits purs.

« Sed restat unum dubium, si ens secundum rationem suam communissimam sit primum objectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente movere naturaliter intellectus... et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiae omnes immateriales quod negatum est : immo negatum est de omnibus substantiis et de omnium substantiarum partibus essentialibus, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo concepto quidditativo nisi in conceptu entis. Respondeo objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu. Quemadmodum primum objectum visus non ponitur

1) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 6.
2) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 8.
3) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 22.

illud quod adaequatur visui existenti in medio illuminato lumine candelae, praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura sui.

Nunc autem ut probatum est prius contra primam opinionem ad quaestionem de primo objecto intellectus hoc est adaequati, quae ponit quidditatem rei materialis esse primum objectum, nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi objecti, nisi communissimum, tamen pro statu isto ei adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis et ideo pro statu isto, non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub illo primo motivo. » [1]) Ox. 1, d. 3. q. 3, n. 24.

« Alia est opinio quae ponit Deum esse primum objectum intellectus... Contra istam opinionem arguitur sic : Primum objectum naturale alicujus potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam. Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi forte sub ratione alicujus generalis attributi vel secundum illam opinionem quam prius tenui [2]) (quod Deus non *intelligitur nisi sub ratione entis*) non habebit naturalem ordinem, nisi sub tali conceptu universali : sed particulare quod non intelligitur nisi in aliquo communi, non est primum objectum intellectus sed magis illud commune. » [3])

Cette doctrine que l'objet adéquat de notre intellect est l'être ut sic, mais qu'en ce monde toutes nos idées jaillissent du sensible, revient sans cesse dans l'*Opus Oxoniense,* non seulement dans la *quaestio* qui lui est consacrée *ex professo*, mais en mainte autre occasion. Quelques citations suffiront.

« Ens est objectum commune adaequatum... ens, dico, in communi et quodlibet ens speciale quacumque differentia entis contractum sub eadem ratione movet, sive hoc sit ratio individui sive ratio speciei. » [4])

1) Cette citation de Scot et celles des pages 6 et 7 sont fort importantes pour bien comprendre sa métaphysique du surnaturel. Nous ne pouvons cependant entamer une discussion à ce sujet, la pensée de notre auteur sur cette question de la connaissance naturelle de Dieu étant d'ailleurs très difficile à saisir. Cfr. Ox. Prol., q. 1, et Ox. 4, d. 49, q. 11. Ainsi que Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence, sa nature,* p. 575.

2) Ox. 1, d. 3, q. 2, nn. 5, 18.

3) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 5.

4) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 5.

« *Si* ens potest habere conceptus vel rationem communem ad ens creatum et increatum, est objectum adaequatum intellectus, non quod per abstractionem illam, sit objectum intellectus : sed quia a quolibet intelligibili potest abstrahi una talis ratio vel conceptus... Si essentia divina non ponatur esse objectum primum intellectus creati, cum secundum communiter loquentes, creato et increato nihil potest esse commune univocum, sequitur quod potentia non organica non habet unum objectum unius rationis et adaequatum. » [1]) « Generalius est objectum primum intellectus ut est talis potentia quam primum objectum ejus motivum pro statu isto, et sub objecto primo modo accepto continetur quodcumque ens creatum » [3]) « Experimur in nobis quod cognoscimus actu universale ; experimur enim quod cognoscimus ens. » [2])

« Primum objectum intellectus humani est ens : ergo et quodlibet in quo salvatur ratio entis est objectum per se ejus. » [4])

« Omnis enim intellectus habet pro objecto totum ens. » [5])

« Sed intellectus habet objectum totum ens et ideo potest elevari ad aliquid immateriale, immo elevari ad quodlibet cognoscendum... Non est contra rationem intellectus, immo summo competit ei elevari ad videndum objectum supernaturale... Intellectus est capax omnis intelligibilis » [6]) « Totum ens est objectum suum *(intellectus)* et per consequens non quietatur nisi in cogitatione summi intelligibilis in se. » [7])

De tous ces textes se dégage avec évidence que Scot conçoit l'être comme la notion la plus universelle à laquelle on ne parvient que par élimination du sensible ; l'*ens* ne se confond donc pas pleinement avec l'individu concret. Notre auteur enseigne-t-il, par ailleurs, la saisie intellectuelle immédiate ou intuition du singulier ? Toujours est-il que dans tous ses textes sur la nature de l'être, objet de notre intelligence, il écarte la question.

« Sive intelligatur singulare sive non, non est cura ad proposi-

1) Ox. 2, d 24, n. 8.
2) Ox. 4, d. 43, q. 1, n. 10.
3) Ox. 4, d. 45, q. 4, n. 3.
4) Ox. 4, d. 49, q. 8, n. 4.
5) Ox. 4, d. 49, q. 8, n. 6.
6) Ox. 4, d. 49, q. 11, n. 11.
7) Ox. 1, d. 3, q. 6, n. 5.

tum, certum est enim quod universale potest ab intellectu intelligi et magis ponitur a philosophia quod intellectus est potentia distincta a potentia sensitiva propter intellectionem universalis... quam propter cognitionem singularis, si posset intelligere singulare. » [1]) « Et hoc supposito quod singulare non posset intelligi sub propria ratione, de quo alias. Loquor enim modo de illis quae certum est posse intelligi secundum omnem opinionem. » [2])

Notons, en passant, qu'ici Scot, comme en maint passage de ses œuvres, parle à la façon de quelqu'un qui n'est pas absolument sûr de ses propres opinions, et fait plutôt montre d'une mentalité de théologien soucieux de prendre autant que possible pour base de ses arguments ce qu'il sait devoir être admis de tous. — L'être donc, puisqu'il n'est pas le simple donné primitif des sens, est, — notre auteur l'établit expressément, — le fruit d'une élaboration abstractive. Pénétrons un peu la nature de cette sorte d'abstraction. Nulle part dans les œuvres de Scot rien de particulier ni d'explicite à ce sujet. Toujours il en parle de la même manière que de l'abstraction des universaux ; il ne se rend pas compte que c'est là une abstraction improprement dite, puisque du fait de sa transcendance, l'être, même dans sa notion abstraite, ne peut différer du résidu dont on vient de l'abstraire. Voici quelques textes qui prouvent combien cette notion d'*abstractio improprie dicta* lui est étrangère.

« Cum enim substantia non immutet immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quidditativum habere poterimus in ea nisi sit aliquis talis qui potest abstrahi a conceptu accidentis ; sed nullus talis quidditativus abstrahibilis est a conceptu accidentis nisi conceptus entis... Nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo de accidente, et illud non est nisi conceptus entis. » [3])

1) Ox. 1, d. 3, q. 6, n. 5.
2) Ox. 1, d. 3, q. 2, nn. 21 et 22.
3) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 11.

C'est là un cas typique d'abstraction au sens strict. Comme s'il se trouvait dans l'accident quelque chose d'étranger à l'être que, en abstrayant l'être, on laisserait de côté ; et ce serait cette notion d'être ainsi abstraite de l'accident qu'on appliquerait à la substance !

Ailleurs il compare encore cette notion à celle de genre. Celle-ci s'obtient en abstrayant des divers individus que groupe le genre. Il en va de même pour la notion d'être : elle s'abstrait des divers êtres substances ou accidents qui tombent sous nos sens.

« Consimiliter Philosophus dicit in VII Phys quod in genere latent aequivocationes, non enim est aequivocatio quantum ad logicum qui ponit diversos conceptus sed quantum ad realem philosophum est aequivocatio quia non est ibi unitas naturae, ita igitur omnes auctoritates quae sunt in metaphysica et physica quae essent de hac materia possunt exponi propter diversitatem realem illorum in quibus est attributio, cum qua tamen stat unitas conceptus abstrahibilis ab eis, sicut patuit in exemplo. Concedo tamen quod totum illud quod accidens est attributionem essentialem habet ad substantiam et tamen ab hoc et ab illo potest conceptus unus et communis abstrahi. » [1])

A quolibet intelligibili potest abstrahi una talis ratio vel conceptus *(communis ad ens creatum et increatum).* » [2])

Lorsque nous en viendrons à la question des modes par lesquels l'être se contracte, nous rencontrerons d'autres exemples de la même confusion.

Transcendantal, applicable à tout ce qui est ou peut être, l'être est, de toute nécessité, vague et indéterminé. Comment Scot peut-il donc écrire que l'être est un concept *simpliciter simplex* et notre première idée distincte. Ce sont pourtant ses propres paroles.

« Alius est conceptus simpliciter simplex, et alius est conceptus simplex qui non est simpliciter simplex. Conceptum simpliciter

1) Ox. 1, d. 3, n. 17.
2) Ox. 2, d. 24, n. 8.

simplicem voco qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae... Aliud est confuse intelligere et aliud confusum intellige. Confusum enim idem est quod indistinctum et sicut est duplex indistinguibilitas ad propositum, scl. totius essentialis in partes essentiales et totius universalis in partes subjectivas... Confusum igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum altero praedictorum modorum. Sed confuse dicitur aliquid concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen ; distincte vero quando concipitur sicut exprimitur per definitionem. Primum actualiter cognitum confuse est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum... supposito quod singulare non potest intelligi sub propria ratione [2]) » Secundo dico de cognitione actuali distincta conceptorum et dico quod est converso quia primum sic conceptum est communissimum et quae sunt propinquiora sibi sunt priora et quae sunt remotiora posteriora sunt. Hoc sic probo quia ex secundo praemisso nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae includuntur in ratione ejus essentialis ; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus ; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte quia habet conceptum simpliciter simplicem, ergo potest concipi distincte sine aliis et alia non sine eo distincte concepto, ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. »[2])

Certes ces passages ne nient pas que la notion d'être ne soit vague. Bien au contraire, l'universel, nous affirment-ils, est un concept confus et de tous nos concepts, l'être est le plus universel, *communissimum*, il s'ensuit donc qu'il est confus. Seulement, comment le peut-il s'il ne se résout en concepts quidditatifs simples ? D'ailleurs, nous le verrons plus loin, l'idée de Scot que l'être peut s'affirmer quidditativement de toutes les notions quidditatives inférieures, n'est pas sans offrir des difficultés en ce qui regarde la transcendance de l'être, malgré qu'à maintes reprises et ici même on enseigne celle-ci avec force. La notion générale d'être comprend Dieu et le créé, la substance et l'accident ainsi

1) Ox. 1, d. 3, q. 2, nn. 21, 22 ; cfr. ibid., d. 8, q. 3, n. 18.
2) Ox. 1, d. 3, q. 2, n. 24 ; cfr. ibid., d. 1, q. 4, n. 15.

que les principes qui entrent dans la composition de la substance, c'est-à-dire la matière et la forme.

« Ens sufficienter dividitur tanquam in illa quae includunt quidditative ipsum, in ens creatum et in decem genera et in partes essentiales decem generum. » [1])

L'univocité de l'être

Cette transcendance demeurerait vide de sens, si le concept d'être était équivoque, en d'autres termes s'il s'appliquait aux divers êtres en des sens absolument différents. Dieu et la créature sont bien de l'être, sinon au même titre, du moins pas en un sens entièrement différent. Reste à savoir si c'est là une application univoque, c'est-à-dire si tous les êtres sont de l'être absolument dans le même sens du terme. La réponse de Scot diffère tout à fait de celle des Scolastiques de son temps : parfaitement, répond-il, l'être s'applique à tout d'une manière univoque, aussi bien à Dieu qu'au créé, à la substance qu'à l'accident. Cette réponse, pour quiconque a pris contact avec la métaphysique scolastique est quelque peu déconcertante. Aussi un soigneux examen des divers endroits où l'auteur s'est expliqué sur ce point s'impose-t-il à nous. Nous nous efforcerons de déterminer, avec le maximum de précision, sa vraie pensée et la signification exacte qu'il entend donner à ses expressions.

C'est à propos de la cognoscibilité divine qu'il est fait mention, pour la première fois, de la célèbre univocité scotiste, non cependant comme vérité absolue mais comme opinion soutenable. En s'écartant des doctrines reçues, Scot se sent sur un terrain mouvant, aussi a-t-il plutôt l'air d'un théologien qui hésite à soutenir une opinion nouvelle que d'un métaphysicien contraint par la nature et les

1) Ox. 1, d. 3, q. 3, n. 7 ; cfr. idid., d. 19, q. 1, n. 7.

exigences de sa science, à se montrer — parce qu'il se croit en face des nécessités suprêmes des choses — catégorique et exclusif en ses affirmations.

« Non asserendo quia non consonat opinioni communi potest dici quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus qui scl. sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. » [1])

Cet « *omnino alius* » aura heurté quelque peu les oreilles des tenants de l'analogie : Scot combattrait-il l'opinion commune ou bien ne faut-il voir en ses attaques que des escarmouches contre la pure équivocité ou quelque analogie par trop extrinsèque ? Nous y reviendrons plus tard, mais, en attendant, l'expression a aiguisé notre envie de savoir ce qu'il entend par univocité ; au reste nous allons être immédiatement fixés. Scot poursuit :

« Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptus univocum dico qui ita est unus quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum. » [2])

Cette définition n'autorise-t-elle pas à conclure que l'univocité de Scot n'est pas l'univocité au sens strict mais une univocité plus large incluant l'analogie?

Nous voilà loin de l'univocité à la manière de saint Thomas et de ceux qui, comme lui, enseignent que l'être ne saurait être univoque. Pour Scot l'univoque et l'équivoque n'admettent aucun moyen terme ; aussi, lorsqu'il affirme l'univocité, il n'entend exclure que la pure équivocité. Dans la suite de notre exposé nous verrons si l'univocité se borne à ce rejet ; toujours est-il que la définition qu'il en donne, s'écarte de la définition classique. Cajetan en faisait déjà la

1) Ox. 1, d. 3, q. 2, n. 5.
2) Ibid., n. b.

remarque dans son traité classique « De Nominum Analogia »:

« Contradictio enim dicitur consistere in affirmatione et negatione ejusdem de eodem, etc. et non in affirmatione et negatione univoci de eodem univoco; identitas siquidem tam rerum quam rationum ad identitatem proportionalem se extendit. Ex hoc autem apparet Scotum in *I. Sent. Dist. 3. q. 1 (en réalité question 2)* vel male exposuisse conceptum univocum, etc... Si enim identitas sufficiens ad contradictionem univocatio dicitur, constat quod ponendo ens esse analogum, et secundum proportionalitatem tantum unum, satisfiet univocationi » [1]).

L'unité de proportionnalité de notre notion d'être suffit à rendre contradictoire toute affirmation et négation simultanée de ce dit concept. Mais la seconde partie de la définition de Scot offre plus d'intérêt encore et d'importance. Elle met à vif la raison profonde pour laquelle Scot s'élève avec tant d'énergie contre tout rejet de l'univocité de l'être. Et cette seconde partie va même à confirmer la première. Car la remarque vaut également pour l'analogie proprement dite. La nature de l'univoque lui permet, au dire de Scot, de servir de moyen terme à un syllogisme. Ainsi se trahit son secret et constant souci, souvent exprimé par la suite, de nous ménager un moyen d'arriver à connaître l'existence et la nature de Dieu en partant du contingent qui nous enserre et s'offre à nos regards immédiats. A quoi bon ce souci ! L'analogue, entendu tout au moins au sens de saint Thomas et de ses disciples, peut parfaitement servir de moyen terme à nos raisonnements. Et de fait, ce moyen terme non seulement peut, mais, — la preuve de l'existence de Dieu l'exige rigoureusement, — doit être analogue et non univoque, vu que nous n'avons prise sur le transcendant que par le transcendantal. Que le concept d'être ou tout autre se rapportant à Dieu diffère totalement du même concept appliqué aux créatures et que ce soit en face de l'univocité,

1) *De Nominum analogia*, caput X, p. 277 (Ed. De Maria, Rome, 1907).

— Scot semble l'insinuer, — l'unique terme de l'alternative, alors c'en est fait du moyen terme de nos syllogismes, les chemins qui conduisent notre raison de la créature à Dieu sont à jamais coupés.

Cajetan n'était pas le premier à remarquer dans la définition de Scot ce changement de signification de l'univoque. Un contemporain et adversaire de Scot, le dominicain anglais Thomas de Sutton, commente comme suit, dans son ouvrage *Contra Ioannem Scotum,* cette même définition.

« Quod dicit *(Scotus)* de univocatione entis, si per univocationem non plus intelligeret quod dicit se velle intelligere, tolerabile esset dictum suum quamvis philosophi non omne tale univocum vocant, quod sufficit ad contradictionem vel ad unitatem medii in syllogismo; sed tamen ipse extendit, volens quod ens sit omnino univocum » [1]).

Laissons de côté pour l'instant la question de savoir si, dans les applications Scot, demeure fidèle à cette définition. Notre critique continue :

« Omnes ponentes, ipsum ens esse analogum ponunt ipsum aliquomodo conceptum secundum analogiam, i.-e. secundum proportionem, nec tamen ponunt ipsum univocum nisi velint abuti significationem vocabuli vocando analogum sicut iste facit » [2]).

C'est encore cette définition qui induisit Javelle à ne voir en cette question qu'un différend de mots plutôt qu'une opposition de doctrine entre le docteur Angéliqne et le docteur Subtil [3]) : une analyse attentive nous conduira à une conclusion opposée.

Nous nous trouvons donc en présence d'une innovation portant sur la signification des notions d'*univoque* et d'*équivoque*. Scot s'en était-il aperçu ou était-ce chez lui gauchissement inconscient de termes? Si les moyens de trancher

1) *Op. cit.*, l. I, d. 3, q. 2, cité par P. Longpré in *Etudes franciscaines*, mai 1923.
2) Ibid., d. 3, q. 5.
3) Cfr. P. Descoqs, S. J., *Institutiones Metaphysicae Generales*, t. I. Paris, Beauchesne, 1925.

cette question avec pleine certitude nous font défaut, les peines qu'il prend pour définir minutieusement sa pensée afin d'éviter toute dispute de mots, « *ne fiat contentio de nomine univocationis* », semble indiquer qu'il se rendait parfaitement compte de la signification nouvelle qu'il donnait aux termes. Bien plus, au paragraphe suivant, avant de présenter ses preuves de l'univocité de l'être, il prend soin de remarquer qu'il s'agit de l'univocité telle qu'il l'a définie plus haut.

HILAIRE MAC DONAGH, O. S. F. C.

(à suivre).

XXII

LA NOTION DU DROIT NATUREL

ET LA

PENSÉE JURIDIQUE CONTEMPORAINE *)

« L'expression « droit naturel », écrit Edmond Picard, » est un de ces mots caoutchouc qui abondent dans la science » juridique [mieux vaudrait dire, peut-être, dans la philo- » sophie juridique] et qui y suscitent des quiproquos sans » cesse renaissants »[1]). Pour sortir d'embarras, il n'est, semble-t-il, qu'une méthode adéquate et sûre : c'est de rejoindre la notion à ses origines et d'interroger ceux qui, les premiers, l'ont introduite dans la circulation, car leurs successeurs peuvent l'avoir déformée et transformée. De fait, c'est l'aventure qui est arrivée au droit naturel : à la conception première — qui est celle de l'Antiquité, du

*) Le présent article est extrait d'un ouvrage de philosophie du droit, qui doit paraître prochainement, à la Librairie du Recueil Sirey, à Paris, sous le titre : *L'Ordre juridique positif*. Evidemment, l'auteur — qui n'est point philosophe — ne se flatte pas d'apprendre aux philosophes quoi que ce soit concernant l'exacte notion de ce qu'il faut entendre par droit naturel. Il s'est borné, simplement, à résumer — pour les juristes, qui très souvent l'ignorent ou la comprennent mal — la doctrine classique thomiste, telle qu'elle est expliquée par les commentateurs les plus autorisés. Mais, peut être, les philosophes trouveront-ils quelque intérêt à connaître l'attitude prise par les juristes, spécialement les juristes récents, à l'égard du problème du droit naturel. Peut-être aussi cet exposé les prémunira-t-il contre certaines confusions dangereuses pour la bonne entente entre les juristes et les philosophes et dont le droit naturel ferait, en définitive tous les frais, au moins du côté des juristes.

1) E. Picard, *Le droit pur*, § 82, p. 127, Paris, 1908.

Moyen Age et de la grande école des moralistes catholiques, — les philosophes des XVIIe et XVIIIe siècles en ont substitué une autre — celle de l'Ecole du droit naturel (« Naturrecht »), — qui n'est qu'une déviation de l'ancienne [1]).

Suivant l'idée première, le droit naturel (en tant qu'il se limite à l'ordre humain) [2]) peut être défini : les premiers principes ou données élémentaires de morale résultant de la nature des choses et que la raison humaine perçoit d'emblée comme vrais, par intuition et en quelque sorte d'instinct [3]).

On remarquera, tout d'abord, qu'avec le droit naturel l'on se trouve sur le plan du normatif, et non sur le plan du fait : il s'agit de savoir, non pas comment agissent les hommes ou certains hommes, mais comment tout homme doit agir pour être vraiment homme. Lors donc que G. Tarde, critiquant la notion de droit naturel, observe que « ce qui est naturel, c'est l'abus de la force, et non la justice » [4]), il est clair qu'il joue d'une équivoque et puisque, aussi bien,

1) Sur la conception de l'*École du droit naturel*, voy. infra, pp. 430-2.

2) On connaît la définition d'Ulpien, au Dig. 1. 1. 4 : « Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. » Le *jus naturae*, dans cette conception, réglait les actions communes à l'homme et à l'animal ; le droit naturel spécifiquement humain s'appelait *jus gentium*. Voy., à cet égard, F. SENN, *De la distinction du jus naturale et du jus gentium*, dans *La justice et le droit*, pp. 58 et suiv., spécialement pp. 76 et suiv.

3) Voy., quant à cette définition, O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1924, p 369 ; 1925, pp. 32 et 345 ; 1926, p. 65 (en tiré à part, 86 pp., Bruges). Comp. avec la définition classique telle que l'expose F. GÉNY, dans *Science et technique*, t. II, n° 134, pp. 274-5. Adde : pour la conception de Cathrein, F. Gény, op. cit., t. II, n° 146, pp. 314 et suiv. ; n° 149, pp. 324-5. Pour la conception de Gény lui-même, t. II, n° 175, p. 416 ; n° 176, pp. 419-20 ; t. IV, Préface, pp. IX-XIV.

4) G. TARDE, *Les transformations du droit*, 8e édition, p. 154, Paris 1922. Voy. aussi p. 153 : « il n'y a rien de plus naturel au monde que le droit du plus fort. » Comp. G. RIPERT, *La règle morale dans les obligations civiles*, 2e édition, n° 20, p. 34 : « Cherchez dans la nature ces lois d'équité ! L'homme contracte, travaille, agit sans nul souci des autres hommes. » Rapprochez des doctrines d'Epicure et d'Horace, résumées par F. SENN, *De la justice et du droit*, p. 21, note 2. — Mais le « naturel », ce n'est pas uniquement le fait, et le fait brutal ; ce peut être aussi bien ce qui est juste : tout dépend du point de vue.

son intention n'est pas de nier la distinction entre le bien et le mal, ni même la justice, sa remarque relève simplement de l'histoire (d'une histoire d'ailleurs très pessimiste) et non de la philosophie. Il existe, sans doute, des faits qu'on peut appeler « naturels » dans le sens d'habituels ou usuels, ces faits fussent-ils contraires au droit naturel, tandis qu'ici il s'agit de droit, c'est-à-dire de norme de conduite.

Mais voici une seconde précision plus intéressante : la norme, le droit, dont il est question dans l'idée première du droit naturel, c'est la norme, le droit moral, conçu du point de vue du bien en général, sans distinction d'ailleurs entre les vertus, et nullement (au moins de façon directe) la norme, le droit juridique, conçu du point de vue du bien commun et sanctionné par la contrainte étatique.

Historiquement, philosophes et moralistes ont parlé de « loi naturelle » et de « droit naturel » [1]) bien avant les juristes ; et ils se sont servis de cette notion pour fonder la morale — en dehors et au-dessus de toute préoccupation spécifiquement juridique. Et lorsque, plus tard, les juristes, s'inspirant des philosophes, reprirent eux-mêmes le thème et l'expression de droit naturel *(jus naturae)*, c'est toujours la règle de l'*honeste vivere*, c'est-à-dire de la conduite morale qu'ils avaient en vue [2]). Ainsi le problème du droit

1) Les scolastiques emploient indifféremment les deux termes, voy. O. Lottin, *op. cit.*, p. 52 du tiré à part.

2) Pour les Anciens — Grecs et Romains —, il suffit de se reporter aux textes cités par F. Senn dans son étude sur *La distinction du jus naturale et du jus gentium :* il s'agit là de l'ensemble des devoirs moraux, y compris les devoirs envers Dieu, envers la patrie, etc. Le point de vue des scolastiques, notamment de saint Thomas d'Aquin, est exactement le même : la loi naturelle, c'est la loi de la conduite humaine (voy O. Lottin, *op. cit.*). Esmein est donc dans l'erreur, lorsqu'il écrit (*Eléments de droit constitutionnel*, 8e édition, revue par H. Nézard, t. I, p. 297, Paris 1927) que, contrairement à Cicéron, « les théologiens et les juristes du Moyen Age et de la Renaissance donnaient au droit naturel un domaine distinct [de celui de la morale] et un caractère juridique, recherchant seulement si les institutions sanctionnées par la coutume, c'est-à-dire par le droit positif l'étaient aussi par le droit naturel ». Cette confusion, c'est celle de l'Ecole du droit naturel, comme nous le verrons ci-après, pp. 430-2.

naturel s'est posé — et il continue de se poser, — avant tout, sur le plan moral : le droit naturel fournit les premiers principes de la moralité et c'est seulement par l'intermédiaire de la morale que le droit juridique peut entrer en contact avec le droit naturel.

Troisième remarque préalable. Evidemment, le droit naturel, règle de conduite de la vie humaine, ne peut intéresser le juriste que sous l'angle des rapports ressortissant normalement au droit juridique, c'est-à-dire les rapports de l'homme avec l'homme (au sens large, comprenant à la fois les rapports interindividuels, familiaux, civiques et internationaux), à l'exclusion des rapports de l'homme avec Dieu et de ses devoirs vis-à-vis de soi-même. Et c'est pourquoi le juriste pourrait être tenté de ne retenir que la partie du droit naturel qui concerne les rapports *ad alterum*. Cependant, comme la conduite de l'homme envers Dieu ou envers soi-même est susceptible — en raison de la solidarité qui lie les hommes entre eux — de retentir sur la société et sur les autres, il vaut mieux, semble-t-il, présenter la notion du droit naturel dans sa pleine extension, logique et historique, à tous les devoirs humains de l'ordre moral — quitte à insister spécialement sur les devoirs *ad alterum* [1]).

Le plan du droit naturel, le cadre où il évolue se trouvant ainsi précisé, nous pouvons passer à l'analyse de la notion [2]).

Tout d'abord, le droit naturel (comme son nom l'indique)

1) Comp. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. I, nos 4 et 5, pp. 14-8.

2) Voy., sur la notion du droit naturel, A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, 2e édition, pp. 127 à 159, Paris 1922 ; O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, pp. 43 à 86, Louvain-Bruges, 1926 ; E. Janssens, *Cours de morale générale*, t. I, nos 127 à 153, pp. 217 265, Louvain-Liége, 1926 ; G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927. — Sur la « nature des choses », voy. les réflexions de F. Gény, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, 2e édition, t II, no 159, pp. 88 et suiv. ; et de Sanhoury, *Les restrictions contractuelles à la liberté du travail*, pp. 66-7.

dérive de la nature des choses — en l'espèce, de la nature humaine [1]). C'est dans la nature humaine, spirituelle et corporelle, dans la chair et dans l'esprit de l'homme que se trouve gravée la loi de sa conduite, les principes directeurs de toute son activité.

Mais ceci suppose, évidemment, que la nature humaine, qui n'est qu'un concept, ne soit pas un concept vide de réalité. Et c'est le premier point à considérer ; y a-t-il une nature humaine, commune à tous les hommes et particulière à l'homme [2]) ? D'accord avec le sens commun et l'expérience vulgaire, les Anciens répondaient que oui. Ils croyaient que tous les êtres auxquels nous donnons le nom d'homme — et nous appelons ainsi non seulement le proche, parent ou compatriote, mais l'étranger, l'homme d'une autre race, civilisé ou barbare — ne méritent ce nom commun qu'en raison de certains traits communs, qui, par delà les différences individuelles, les rattachent à un même « genre » humain. Ils croyaient aussi — d'accord toujours avec le sens commun et l'expérience — qu'à côté de certains traits communs à l'homme et à d'autres créatures, animées ou inanimées, le « genre » humain possède en propre certaines notes spécifiques, caractérisant l'« espèce » humaine et permettant de distinguer l'homme des autres créatures et de lui donner un nom propre.

En quoi consiste donc cette nature humaine spécifique ? Assurément, l'homme peut toujours progresser dans la science de la nature humaine, physique et morale, par les voies de la biologie, de la psychologie, de la sociologie [3]).

1) Et également — dans la mesure où l'homme entre en rapports avec les choses, animées ou inanimées — la nature de ces choses, qui ont aussi leurs traits naturels plus ou moins inéluctables, qui dès lors s'imposent à l'homme. Comp. avec la catégorie des « données réelles » ou « strictement naturelles » de M. Gény, *Science et technique*, t. II, n° 167, pp 371-6.

2) Voy. sur ce point, J. Leclercq, *op cit.*, t. I, n° 8, pp. 26-37 ; G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, 6e conférence, pp 208 et suiv. ; M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, 1923, pp 47-8.

3) Sur l'importance des études biologiques et physiologiques pour le juriste,

Mais pour l'objet ici visé, une connaissance approfondie de la nature humaine n'est point requise ; il ne s'agit que de relever les traits fondamentaux, ceux qui apparaissent d'emblée à l'observateur, ceux que tout homme peut, en quelque sorte, expérimenter et sentir. Or — nous disent les Anciens, — il est facile de voir que l'homme est un être complexe : à la fois esprit et matière, — assujetti par son corps à toutes les servitudes de la vie animale, mais doué de raison et de liberté, capable de se connaître soi et de se diriger ; à la fois individuel et social, — ayant une fin personnelle, qui est son propre bonheur, mais trop faible pour y atteindre par lui-même, et dès lors, obligé de compter sur l'aide de ses semblables (échanges, associations volontaires) et même de s'insérer avec eux dans des cadres permanents (cadre familial, cadre politique). Telle est la conception de la nature humaine que les Anciens mettaient à la base du droit naturel : conception spiritualiste traditionnelle, profondément différente de la conception naturaliste moderne qui, dans l'ordre des relations humaines, ne saurait évidemment engendrer qu'un droit naturel équivalant au primat de la force [1]).

Or — poursuivent les Anciens — tout être créé porte en soi-même, dans sa nature, la loi de son activité ; et cette loi est exactement conforme au principe et à la fin spécifique de l'être en question. S'agit-il de l'être inanimé ? Il obéit d'une manière aveugle et passive aux lois de son ordre, c'est-à-dire les lois physiques — dont il n'a pas

voy G Renard, *op. cit.*, pp. 223-4. Adde, pour une application à la matière du divorce — qui devrait être prohibé pour des raisons d'ordre physiologique, J. Bonnecase, *Supplément à Baudry-Lacantinerie*, t. I, n° 453, pp 689 et suiv. et *La philosophie du Code Napoléon appliquée au droit de famille*, n° 127, dans *Revue générale de droit, de législation et de jurisprudence*, 1924, p. 203.

1) Sur l'altération que la philosophie moderne a fait subir à la notion de « nature » — en confondant celle-ci avec la nature sensible, voy. G. Vialatoux, *La notion d'autorité dans le naturalisme moderne*, dans *La Crise de l'autorité*, Comptes rendus des Semaines sociales de France, Session de Lyon, 1925, pp. 92 et suiv. Adde : les citations faites supra, p. 419 et note 4. — Comp. F. Gény, *Science et technique*, t. II, n° 162, pp. 354 et suiv.

conscience : puisqu'il est sans raison, et qui le déterminent nécessairement, puisqu'il est dépourvu de liberté. S'agit-il, au contraire, de l'être humain ? Il est soumis à une loi qu'il connaît, que sa raison lui fait découvrir, à laquelle il reste néanmoins libre de désobéir, puisqu'il n'est pas « nécessité » — et c'est la loi morale, dont l'empire s'étend d'ailleurs à l'homme tout entier, à l'ensemble de ses activités spirituelles par où il est homme, mais aussi à ses activités inférieures, qui restent subordonnées au contrôle de la raison. Ainsi dans l'homme, doué de raison, la loi naturelle ne confond avec la raison elle-même [1]).

Mais on aurait tort de croire que la découverte des principes moraux soit une œuvre de la pure raison. « Ce » que la nature veut de nous est évidemment ce à quoi elle » nous pousse. Avant de s'exercer par notre raison, la » providence s'exerce par nos instincts, comme elle s'exerce » dans le monde inanimé, par les propriétés naturelles. A » ce niveau, le bien, c'est vers quoi nous tendons (*bonum* » *habet rationem finis*), et c'est tout naturellement que ce » bien est reconnu comme tel par la raison pratique. Ce » n'est pas un motif pour que le bien ainsi reconnu » d'instinct ne puisse fournir des titres à l'investigation » rationnelle ; mais le résultat est pour ainsi dire donné » d'avance. Dès que les termes en sont compris, les » axiomes de la loi naturelle trouvent en nous de quoi être » admis sans conteste. Une opposition sincère ne pourra

1) A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 147 : « On n'obéit à la nature qu'en se conduisant selon la raison, puisque la raison est la caractéristique de l'homme et que la nature veut de chaque être qu'il soit lui-même » ; et le texte de saint Thomas, cité par le même auteur, p. 150 : « A la loi naturelle se rapportent les choses auxquelles est naturellement incliné l'homme. Entre ces choses, ceci est propre à l'être humain qu'il soit enclin à agir selon la raison » ; voy., en outre, pp. 160-1. Adde : E. Janssens, *op. cit*, t. I, n° 128, p 221 ; O Lottin, *op. cit.*, p. 53 du tiré à part ; G Renard, *op. cit.*, 7e conférence, pp. 233 et suiv. — Sur la soumission des activités inférieures à la raison, voy. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 145 : « L'être humain est *un*. Ce qu'il fait comme animal, comme substance, il ne peut le faire bien qu'en se souvenant de sa raison. » Adde : E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 130, p. 225 ; O. Lottin, *op. cit.*, p. 62.

» venir que de l'inattention, d'une corruption de la raison, » ou de l'ignorance des termes » [1]).

Aussi bien, la loi naturelle n'est pas toute la loi morale ; elle n'en est que l'« amorce », le « point de départ », le « pivot » [2]) ; elle ne nous livre que les tout premiers principes de la moralité. C'est le second trait caractéristique de la conception — qui dérive d'ailleurs immédiatement du premier. En effet, d'une part, la nature humaine, en tant qu'elle est générale, ne peut révéler à l'homme que les principes de conduite les plus généraux, ceux qui correspondent aux traits permanents et universels de la nature humaine. D'autre part, seuls les principes les plus généraux sont susceptibles d'être saisis d'emblée et instinctivement par la raison commune, qui est celle de la généralité des hommes [3]). Mais que faut-il appeler « premiers principes » ? Il y a d'abord un principe fondamental — formel à vrai dire, mais qui « informe » tous les autres et auquel correspond le sentiment de la moralité : le bien est à faire ou, équivalemment, il faut vivre en homme, c'est-à dire se conduire selon la raison [4]). Puis, il y a les principes relatifs « à l'essentiel de la fin principale en chaque genre de pratiques », qui résultent de nos tendances naturelles : tendance, commune à tout être, de la conservation individuelle ; tendance, commune à l'homme et aux animaux, de la procréation et de l'éducation ; tendance propre à l'homme de connaître la vérité, de vivre en société. Tels

1) A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 144. Adde : E Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 130, pp. 223 et suiv., n° 131, pp. 226-7.

2) Ces expressions sont de A. D Sertillanges, *op. cit.*, pp. 140, 141, 156-7.

3) Sur la raison commune et le crédit qu'elle mérite dans le domaine pratique (sinon dans le domaine spéculatif : voy sur ce dernier point les considérations de P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, pp. 62 et suiv.), voy. G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, pp. 176 et suiv., pp. 228-30. Comp. P. Louis-Lucas, *Le droit naturel*, dans *La Réforme sociale*. Paris, 1925, pp. 65 et suiv , surtout pp. 80-2.

4) Voy. A. D Sertillanges, *op. cit.*, pp. 142-4 ; O. Lottin, *op. cit.*, pp. 62-3 ; E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 141, pp. 238-40.

sont les premiers principes constitutifs de la loi naturelle [1]). Quant aux préceptes plus éloignés [2]), ils manquent « des caractères d'évidence » permettant de les classer « parmi » les données immédiates de la raison pratique. Celle-ci ne » les dicte que par l'intermédiaire d'une recherche qui » interpose la science entre eux et la nature. [Ils] appar- » tiennent donc à la loi naturelle *ex suppositione*, sous les » auspices et selon la valeur de nos raisonnements pra- » tiques, non en soi » [3]).

Il faut donc se garder de confondre le droit naturel — qui résulte de manière évidente et irrésistible de la nature humaine — avec la règle savante telle qu'elle peut être élaborée, en fonction du droit naturel, par un moraliste

1) Voy. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 145-6; O. Lottin, *op. cit.*, pp. 61-2; E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 129, pp. 222-3, n° 130, pp. 224-5, n° 142, p. 241. Comp. G. Renard, *op. cit.*, p. 350 note 2.

2) Sur la distinction thomiste entre préceptes premiers et préceptes seconds, voy. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 146-7; O. Lottin, *op. cit.*, pp. 59-61; E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 143, pp. 241 et suiv.; G. Renard, *op. cit.*, p. 350 note 2. — Sur la distinction thomiste entre le droit naturel et le droit des gens, voy. O. Lottin, *op. cit.*, pp. 43-50. Add : en sens divers, E. Janssens, *op. cit*, t. I, n° 127, pp. 218-9; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. I, n° 47, pp. 241-3; O. Lottin, *op. cit*, pp. 60 et 86.

3) A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 147-8 Comp. O. Lottin, *op cit.*, p. 64 : « Matériellement, tous les actes ne sont pas dictés par la seule raison naturelle; car, à côté de celle-ci, il faut ranger la raison prudentielle de chaque homme, qui détermine la manière concrète dont un acte est vertueux ; ajoutez y la raison prudentielle des législateurs qui, par les lois positives, déterminent les directives de la loi naturelle ». Voy. aussi E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 127, pp. 217-9 : « La loi naturelle, conformément à son appellation, nous est *donnée* par la nature; elle est donc exclusivement constituée par les premiers principes qui régissent les opérations humaines. Ces premières vérités pratiques nous sont données spontanément par une habitude innée que les scolastiques dénomment la *synderèse*. Les applications des principes moraux relèvent de l'activité humaine, elles sont l'œuvre, rigoureusement parlant, des sujets de la loi Par suite, elles ne font point partie de la loi naturelle, mais elles en dérivent... Sans doute, il est possible de rattacher à la loi naturelle les conclusions tirées des premiers principes de la moralité : aussi bien, ils en sont déduits en ce sens qu'ils en sont tirés par l'application de ces principes à la nature concrète et particulière des actions humaines. Néanmoins, si l'on tient à la rigueur du langage, ces conclusions, de même que les principes subordonnés de conduite, ne constituent point la loi de nature. Même note dans S Deploige, *Saint Thomas et la famille*, pp. 21-4, 33 6, Louvain, 1923, et dans J. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n° 47, p. 240.

exercé ou même par un professeur de droit naturel. Le droit naturel est donné — et il est donné à la raison commune ; la science du droit naturel est l'œuvre de la raison individuelle. Est-ce à dire que la science du droit naturel serait inutile et vaine ? Nullement. Il faut proclamer, au contraire, qu'elle est indispensable et que ses conclusions méritent le plus grand crédit.

De quoi s'agit-il, en effet ? — D'obtenir que chaque homme en particulier, quelle que soit sa situation et sa fonction (sujet ou gouvernant) et pour chacune de ses actions se conduise selon la norme de la moralité ; nous sommes sur le plan de l'action et les actions sont toujours « relatives aux cas singuliers » [1]). Ce n'est pas pour « la nature humaine qu'il faut porter des règles, mais pour les hommes concrets, en chair et en os. Or il est clair que le droit de nature, déduit du concept de la nature humaine telle que le sens commun peut se la représenter — c'est-à-dire dans ses très grandes lignes, — n'est lui-même qu'un concept appelant nécessairement des spécifications et des déterminations ultérieures » [2]). D'une part, il faudra creuser les premiers principes, non seulement en soi, mais dans leurs rapports réciproques ; de chacun d'eux, dégager les conséquences qu'ils comportent, proches d'abord, éloignées ensuite ; puis s'occuper de classer et de hiérarchiser principes et conséquences selon leur valeur respective au regard des fins les plus générales de la moralité. Ainsi, du principe premier de la conservation individuelle on

1) S. Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, Prologue : « Après la considération générale, il est nécessaire, en matière morale, de considérer chaque chose en particulier, car les discours universels sont ici les moins utiles, vu que les actions sont relatives aux cas singuliers ».

2) Comp. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. I, n° 47, p. 239 : « Réalité incomplète, le droit naturel ne peut donc se trouver à l'état pur nulle part ; on ne le conçoit pas réalisé en lui-même, sans alliage à un ensemble d'institutions positives en dehors desquelles il n'existe que dans nos intelligences, mais par lesquelles il se traduit dans la réalité. » Voy. aussi A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 225 : « ... les principes généraux de l'action nous seraient inutiles, si des mineures de fait ne venaient en diriger l'application. »

extraira d'emblée cette conséquence immédiate — tellement proche du principe que la raison commune peut la percevoir d'instinct — : qu'il est défendu de tuer son prochain (hormis le cas de légitime défense) ; poussant plus loin — mais ici le terrain devient déjà moins sûr ou, du moins, le raisonnement doit se faire plus compliqué, — l'on interdira des pratiques comme l'avortement ou l'euthanasie; enfin, s'il faut, par exemple, déterminer dans quelle mesure des industries dangereuses ou nocives pour la vie humaine sont légitimes, l'on pourra bien s'inspirer des premiers principes, mais ce n'est pas eux qui, en définitive, donneront la solution immédiate et concrète.

Aussi bien, l'on aurait tort de penser que tout ce travail de déduction et de détermination puisse se faire dans l'abstrait. Plus la raison s'enfonce dans les conséquences éloignées, les comparaisons et les classements de principes, plus elle touche à la matière concrète et vivante qui forme le véritable objet de la réglementation. Et c'est ici qu'intervient le point de vue spécial du moraliste : les premiers principes, même fécondés par la science du droit naturel, il s'agit de les adapter aux contingences de temps et de lieu, en tenant compte, sinon des particularités proprement individuelles (ce travail d'adaptation à la matière tout à fait concrète, aux cas tout à fait « singuliers » relève de la casuistique), du moins de certains types généraux de particularités se rapportant, soit aux hommes sujets de la loi (genre de civilisation, milieu, classe sociale...), soit à leurs opérations les plus usuelles (« quod plerumque fit »). Or ce travail infiniment délicat, qui requiert une connaissance approfondie des contingences en même temps qu'un habile savoir faire, n'est plus l'œuvre de la nature et de la raison commune : il est le produit de la sagesse des moralistes [1]).

1) Voy. E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 135, p. 232 : « Tout ce qu'il y a d'individuel dans le travail de l'intelligence, et par suite dans ses représentations, doit être écarté du concept de la loi naturelle. Il s'agit ici des évidences simples et communes à tous les membres de l'espèce humaine : elles sont formellement

Quelle sera maintenant la valeur des préceptes ainsi élaborés ? — Uniquement ce que valent les raisons qui les justifient. Dans la mesure où ils sont conformes aux premiers principes d'une part [1]), exactement adéquats aux contingences d'autre part, ils méritent et doivent emporter l'adhésion des intelligences et des volontés. Il faut, cependant, répéter qu'au fur et à mesure qu'on s'éloigne des premiers principes et de leurs dérivés immédiats pour descendre dans le concret, la certitude des conclusions diminue, notamment à cause des chances d'erreur dans les raisonnements et les appréciations [2]). Ou bien il arrive que telle conséquence déduite des premiers principes ne paraisse pas s'imposer rigoureusement, réponde au vœu de la nature plutôt qu'à une exigence formelle [3]). En tout cas, il est bien évident que toutes les déterminations modelées sur les contingences ne peuvent avoir qu'une valeur purement relative, *pro subjecta materia*, sans extension possible à des contingences différentes [4]).

Ainsi s'expliquent — pour demeurer sur le terrain des causes objectives — les variations des règles morales dans l'unité du droit naturel. La nature humaine est universelle et permanente, le droit qui y correspond, c'est-à-dire les

relatives aux premiers objets du vouloir, aux fins postulées par nos tendances les plus profondes et les plus communes. De leur appréhension immédiate dérivent les premiers principes pratiques qui constituent le contenu de la loi naturelle. »

1) Voy., sur la nécessité de distinguer entre institutions et règles *de droit naturel* d'une part, institutions et règles *conformes au droit naturel* d'autre part, J. Leclercq *Leçons de droit naturel*, t I, n° 48, pp. 244-5 et, déjà, Ch. Beudant, *Le droit individuel et l'Etat*, 3e édition, n° 23, p. 38. — Comp G. Renard, *La valeur de la loi, Addenda*, note IX, 2, p. 285, qui distingue entre ce que le droit naturel *impose* et ce qu'il *approuve*.

2) Voy., sur ce point, E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 146, pp. 249-50, n° 143, pp. 243 et suiv. *Adde :* O. Lottin, *op. cit.*, pp. 69-70.

3) Sur cette distinction, voy. O. Lottin, *op. cit.*, pp. 60 et 86. Comp. de Vareille-Sommières, *Les principes fondamentaux du droit*, p. 30 et note 2.

4) Voy. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 154-7 ; O. Lottin, *op. cit.*, p. 70 ; E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 143, pp. 243 et suiv., n° 146, p. 250. *Adde :* G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, 8e conférence, surtout pp. 284-5.

premiers principes de la moralité, participera donc aux mêmes propriétés. Mais la nature humaine est, aussi, variable, en ce sens que, dans ses modalités, elle se diversifie indéfinement suivant les milieux, les époques et les individus. Nul homme n'est pareil à un autre homme : c'est un trait permanent de la nature humaine que cette diversité ; il est donc naturel que les applications du droit naturel changent [1]). Ajoutons que les hommes peuvent progresser dans la connaissance de la nature humaine et que la conscience morale de l'humanité est toujours susceptible de s'affiner [2]). Voilà pourquoi, ni en droit, ni en fait, la variété des règles ne contredit l'hypothèse du droit naturel [3]).

Telle est, exactement résumée dans sa substance, la conception ancienne et classique du droit naturel : on ne lui déniera pas le mérite de la prudence, de la souplesse et de la mesure. Mais voici qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles une conception nouvelle apparaît — qui finit par représenter, aux yeux des laïcs et spécialement des juristes, la seule doctrine existante du droit naturel (d'où le nom qui lui fut donné, en Allemagne, d'*Ecole du Droit naturel : Naturrecht*) [4]).

D'une part, un glissement s'est opéré : la notion du droit

1) Voy. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp 148-50.

2) Voy., sur ce dernier point, M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, 1923, pp. 48 et suiv.

3) Sur la question de l'universalité et de l'immutabilité du droit naturel, voy. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 148 et suiv. ; E. Janssens, *op. cit.*, t. I, nos 147 à 153, pp. 251 à 265 ; O. Lottin, *op. cit.*, pp. 65 à 72. Adde : de Vareille-Sommières, *op cit*, pp. 35-7. — Quant aux idées de saint Augustin sur le même point, voy. B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, pp. 49-51, Paris, 1925.

4) Voy. J. Kohler, *Rechtsphilosophie und Universalrechtsgeschichte*, dans Holtzendorff et Kohler, *Enzyklopädie der Rechtswissenschaft*, t. I, pp. 3-4 et la note 1 de la p. 3, Munich-Leipzig, 1913. — Kohler a, d'ailleurs, soin de noter qu'il ne faut pas confondre la « doctrine du droit naturel » avec celle des Scolastiques. Mais la confusion est encore commise, non seulement par la plupart des sociologues, mais également par R. Demogue, dans ses *Notions fondamentales de droit privé*, pp. 18 et suiv. et 594.

naturel qui, jusqu'alors, évoluait dans le plan général de la moralité[1]), se trouve désormais transportée sur le plan spécifiquement juridique. Ce qu'on demande au droit naturel, ce n'est plus une norme de conduite pour la vie humaine, c'est un modèle pour les institutions juridiques positives : le droit naturel des moralistes[2]) est devenu le droit idéal des juristes[3]). D'autre part, les adeptes de la nouvelle école ne se contentèrent pas de chercher, dans le droit naturel juridique, de simples directives, des « premiers principes » de réglementation. Ils prétendaient y trouver un système complet de règles adéquates, un type achevé jusque dans le détail, un droit supérieur, qu'il suffirait de mettre en forme et de traduire en langage juridique. « Chaque institution humaine a ainsi son modèle, dont elle » n'est que la reproduction plus ou moins grossière. Le » rôle du législateur consiste donc à effacer peu à peu les » différences entre la copie et le modèle, à modifier, redres- » ser, corriger celle-là, comme l'ouvrier qui reproduit dans » le marbre l'œuvre de l'artiste »[4]). On connaît la définition de Oudot : « Le droit naturel est la collection des » règles du juste et de l'injuste qu'il est souhaitable de voir » immédiatement transformer en lois positives »[5]). Il s'agit

1) Voy. ci-dessus, p. 420 et note 2.

2) D'ailleurs réduit, par la nouvelle Ecole, à la justice dans l'état de nature, la société politique étant considérée comme une institution positive. Mais ceci concerne le fond et le contenu de la doctrine.

3) Il est clair que nous ne pouvons nous en tenir ici qu'à une vue schématique fort simplifiée. Si l'on devait étudier de plus près chacun des auteurs classés parmi les tenants de l'*Ecole du droit de la nature*, sans doute y aurait-il lieu de faire des distinctions C'est ainsi, par exemple, que le fameux traité de PUFFENDORFF intitulé : *Le droit de la nature et des gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique* (traduction BARBEYRAC) — est un traité de morale spéciale *ad alterum* exactement construit sur le même plan que les traités modernes classiques de droit naturel, avec un *Livre préliminaire de morale générale* où l'on trouve la théorie des actions morales et la théorie des lois

4) H CAPITANT, *Introduction à l'étude du droit civil*, 4e édition, n° 7, p. 33, Paris, 1923. Voy aussi G RIPERT, *La règle morale dans les obligations civiles*, 2e édition, nos 7 et 8, pp. 12 et suiv., et les références.

5) OUDOT, *Premiers essais de philosophie du droit*, 1846, p. 67. — Pour la

donc d'un idéal parfaitement défini et défini d'avance. Le prince doit-il légiférer ? Qu'il ouvre le Code du droit de la nature : il y verra le précepte exactement approprié. De plus, cet idéal a une valeur universelle et il est immuable, car aux yeux des novateurs, la nature humaine ne change pas et la raison, qui scrute la nature, ne peut pas s'égarer : la raison abstraite travaille sur l'homme abstrait [1]).

Doctrine radicalement fausse — non seulement du point de vue de l'histoire, qui nous montre des institutions positives différentes réalisant pourtant la même idée [2]), mais également du point de vue philosophique, parce qu'elle méconnaît le caractère variable de la nature humaine et la part de contingent qui se trouve dans les hommes et les situations sujettes à réglementation [3]). Et l'erreur, qui est déjà notable en morale — les « premiers principes » appelant des déterminations différentes selon la matière, — devient tout à fait insupportable sur le terrain juridique, où les contingences jouent un rôle bien plus décisif encore qu'en morale : que l'on songe aux facteurs bien commun, outillage technique, opinion publique et à la grande masse des règles constructives qui se groupent autour des règles de but et tendent à en procurer la réalisation [4]).

Il serait, sans doute, exagéré de prétendre que les dévia-

critique de cette formule, voy. Ch. Beudant, *op. cit.*, n° 23, pp. 37-8 et J. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n° 47, p. 239.

1) De nouveau, il ne s'agit ici que d'une vue schématique simplifiée. Une étude plus approfondie des ouvrages des coryphées de l'Ecole obligerait, sans doute, à rectifier certaines interprétations, trop peu nuancées, de leur système.

2) Les exemples abondent, en droit privé, en droit public, en droit pénal, en procédure : il y a de multiples façons, diverses selon les contingences, d'assurer la répression d'un délit, de garantir les citoyens contre l'arbitraire du pouvoir, d'organiser la protection des incapables...

3) Voy. A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 148-50 : « Contre l'immobilisme, saint Thomas dira : Le droit, même naturel, ne peut pas être immuable, puisque la nature humaine ne l'est pas. « Ce qui est naturel à qui possède une nature immuable est nécessairement tel partout et toujours, mais la nature de l'homme est changeante » (*Somme théologique*, IIa IIae, q. LVII, art. 2 ad 1m).

4) Voy. Ch. Beudant, *op. cit*, n° 23, p. 36 : « Autre chose sont les vérités permanentes et universelles, ou principes au sens vrai du mot, autre chose les

tions de l'*Ecole du droit de la nature* sont la cause du discrédit dans lequel tomba l'idée du droit naturel chez certains juristes au cours du XIXe siècle (spécialement chez les tenants de l'Ecole historique) : en vérité, il eût été fort simple — si on l'avait voulu — de rectifier la position erronée, de ramener le droit naturel sur son plan et dans ses limites, à savoir les premiers principes de la moralité. En revanche, on peut affirmer que l'irréalisme de l'Ecole — joint à son individualisme outrancier [1]) - aidèrent puissamment les affaires du positivisme ambiant, qui eut beau jeu de combattre la notion du droit naturel, en s'acharnant sur sa caricature [2]). Du fixisme absolu, on allait choir dans le relativisme absolu, les deux excès provenant de la même marque d'esprit rationaliste et dogmatique [3]). On résolut donc de bannir la notion de nature et, par conséquent, de droit naturel, comme étrangère à la Science [4]). On ne voulait plus connaître que des faits — et la nature humaine n'était pas un fait ; seul tombait sous le sens, l'homme

considérations multiples et variables d'utilité, de convenance, d'à propos, dont il y a à tenir compte en législation. Qui confond ces deux aspects du problème s'égare manifestement. »

1) Voy. *supra*, p. 431, note 2. — Sur le lien nécessaire entre la conception de l'Ecole et la doctrine individualiste, voy. R. Saleilles, *Le Code civil et la méthode historique*, dans *Livre du Centenaire*, t I, pp 107 9, Paris 1904. (Adde : M Hauriou, *L'ordre social, la justice et le droit*, dans *Revue trimestrielle de droit civil*, 1927, pp. 821-2). Saleilles note — avec quelque exagération — qu'une doctrine de fixisme ne peut pas être sociale, parce que « la première de toutes les lois sociales est la loi d'évolution progressive, laquelle est de l'essence de toute collectivité. »

2) Voy., à cet égard, les observations de S Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 3e édition, pp. 241-2. Paris, 1923. Adde : E Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 131, p. 226 ; J Leclercq, *op. cit.*, t. I, n° 8, pp. 30 et suiv. ; A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 9.

3) Sur cette marque d'esprit, voy. P. Gemahling, dans *Le procès de l'intelligence*, p. 124. Adde : A. D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 150 : « Ni l'absolu du *oui* ou du *non*, ni les alternatives sans nuances ne représentent la loi de l'être ».

4) Sur l'effort du jurisconsulte allemand Bergbohm qui, dans *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, 1892, porta au paroxysme cette tendance Voy R. Saleilles, *Ecole historique et droit naturel* dans *Revue trimestrielle de droit civil*, 1902, pp. 80-3.

concret, individuel et social, différent de tout autre et jamais semblable à lui-même. Et puisqu'il s'agissait de disciplines normatives, c'est encore dans les faits — des faits normatifs, cette fois — qu'on irait chercher la règle vraie, conforme à la science. Nous eûmes ainsi, pour remplacer la morale, la « science des mœurs » [1]), puis la « science des faits moraux » ou éthologie [2]) ; et chez les juristes positivistes et sociologues, la science du « fait juridique » ou d'une norme réduite au simple fait d'une réaction de la conscience populaire [3]).

Malheureusement, tout cet effort pénible, fondé sur un pur préjugé, tendait à ruiner, avec l'idée de droit naturel, l'idée même de règle, morale ou juridique : pourquoi obéir à un fait, et si la volonté du sujet est plus forte que la règle, pourquoi ce fait de volonté ne l'emporterait-il pas sur la règle ? Et c'est l'anarchie. D'autre part, à quel titre le fait de la volonté commune pourrait-il s'imposer aux volontés individuelles. si ce n'est en raison de sa force ? Et voilà le despotisme [4]). En vérité, l'on aura beau chercher : il n'est qu'un moyen de fonder les règles qui prétendent à diriger la conduite des hommes (soit morales, soit même juridiques), c'est de leur trouver un point d'attache, direct ou indirect, dans la nature humaine ; et pour ceux qui ont la charge d'élaborer pareilles règles (moralistes ou même juristes) il n'est qu'une méthode à leur conseiller, c'est de consulter, tout d'abord, les exigences et les vœux de cette nature qu'il s'agit de discipliner.

Aussi bien, tous les juristes du XIXe siècle sont loin d'avoir suivi le courant positiviste hostile au droit naturel. La plupart d'entre eux, au contraire — surtout en France, et principalement parmi les civilistes — restèrent fidèles à

1) Voy. L. Levy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1903.
2) Voy. A Bayet, *La science des faits moraux*, Paris, 1925.
3) Voy L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, t I, 3e édition, 1927.
4) Comp. J. Lucien-Brun, *Une conception moderne du droit*, dans *Archives de philosophie*, volume IV, cahier III, Paris, 1927.

la vieille idée [1]), ne lui demandant au surplus qu'une justification et une « direction » [2]).

Bien plus, il n'est pas difficile de relever, dans l'œuvre même des positivistes, maints retours significatifs — sous des noms d'emprunt, et encore ! — à la doctrine à d'un droit naturel, universel et immuable, gravé dans la nature de l'homme [3]). N'est-ce pas M. Duguit, qui place à l'origine des réactions de la masse — en quoi consisterait la norme juridique — le double sentiment de la socialité d'une part, de la justice sous ses deux formes (commutative et distributive) d'autre part ? Il importe de citer, car le propos est précieux : « L'être humain est social et individuel ; comme tel, il est » dominé et dirigé par deux sentiments, variables dans leurs » manifestations et leurs modalités, mais permanents et » identiques en leurs éléments essentiels, le sentiment de » la socialité et le sentiment de la justice » [4]). Et encore : « La notion du juste et de l'injuste est infiniment variable » et changeante. Mais le sentiment du juste et de l'injuste » est un élément permanent de la nature humaine. Il se » retrouve à toutes les époques et à tous les degrés de la » civilisation, dans l'âme de tous les hommes, chez les plus » savants comme chez les plus ignorants » [5]). « Dans tout » groupement social, il y a toujours eu et il y aura toujours, » à un moment donné, une certaine conception générale de » la justice » [6]). Et enfin : « Ce sentiment de la justice est

1) Voy., sur ce point, F. Gény, *Science et technique*, t. II, n° 70, pp. 11-2 et les références. Adde : G. Ripert, *op. cit.*, 2e édition, n° 8, pp 14-6 : F. Gény, *La nécessité du droit naturel*, dans *Science et technique*, t. IV, pp. 222-3 et les références.

2) Voy. Ch. Beudant, *Le droit individuel et l'Etat*, n° 23, p. 36 : « Une direction ! C'est bien là, en effet, tout ce que donne et peut donner le droit naturel, tout ce que l'on peut et doit attendre de la philosophie du droit ».

3) Voy., à cet égard, G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, pp 85 à 116 ; L. Le Fur, *Le droit naturel et le droit rationnel ou scientifique*, extrait de la *Revue de droit international*, 1927, pp. 6 et suiv. du tiré à part.

4) L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, t. I, § 8, p. 54 ; 3e édition, § 11, p. 124.

5) *Ibid.*, t. I, § 8, p. 50 ; 3e édition, § 11, p. 119

6) *Ibid.*, t. I, § 8, p. 53 ; 3e édition, § 11, p. 123.

» variable dans ses modalités et dans ses applications, mais » il est général et constant dans son fond, qui est à la fois » proportion et égalité. Il est tellement inhérent à la nature, » à la fois sociale et individuelle de l'homme, que je suis » tenté de dire qu'il est comme une forme de notre intel- » ligence sociale. Je veux dire par là que l'homme ne peut » pas se représenter les choses autrement que dans le cadre » de la justice, que lorsqu'il les envisage il les ramène » toujours au critérium de la justice commutative et de la » justice distributive. Cette représentation, chez les uns » obscure, incomplète, balbutiante, chez les autres claire » et s'exprimant fortement et nettement, existe chez tout » homme à toute époque » [1]).

Tout y est, dans la forme comme dans le fond : la permanence et l'universalité du double sentiment rattaché à la nature humaine, toujours identiqne en sa substance, variable dans ses modalités et ses applications. Qui ne reconnaît là les « premiers principes » du droit naturel, dont l'existence se trouve ainsi démontrée expérimentalement, par l'expérience de l'humanité et par l'expérience psrsonnelle de M. Duguit ? Sans doute, on nous parle de sentiments, non d'idées et M. Duguit se défend d'en apprécier la valeur objective [2]). Mais cela encore, pour une part, c'est du droit naturel, puisque, selon la doctrine classique, les premiers principes issus de nos inclinations de nature, sont reconnus d'emblée et en quelque sorte d'instinct, avant toute activité de la raison raisonnante [3]). Sans doute, serait-il nécessaire de pousser plus avant et de concéder qu'effectivement l'instinct ne se trompe pas, que le double sentiment en question « inhérent à la nature humaine », correspond bien à la vérité de cette nature et à ses exigences foncières. Mais, malgré les précautions oratoires et les

1) *Ibid.*, t I, § 8, p. 54 ; 3e édition, § 11, p. 124.

2) Voy. L. Duguit, *op. cit.*, t. I, § 7, p. 46 ; § 8, pp. 49, 50, 51, 52 ; 3e édition, § 10, p. 116 ; § 11, p. 119, 120, 121, 122. Add.: 3e édition, § 5, pp. 73-4.

3) Voy. supra, pp. 426 à 429.

protestations[1]), M. Duguit touche presque au but : ne dit-il pas que « l'être humain est individuel et social » et que « *comme tel*, il est dominé et dirigé par deux sentiments » [2]) ? — Que conclure de là, sinon qu'aux yeux de M. Duguit, le sentiment ne fait en somme que traduire la réalité [3]) ?

De fait, que l'homme soit un être social, c'est une constatation d'expérience et une vérité de raison, que tous les auteurs teintés de sociologisme, orthodoxe ou non, ont l'habitude de poser comme un postulat, tant elle leur paraît évidente et certaine. Quant au sentiment de la justice — que M. Duguit définit par « le sentiment de l'autonomie individuelle » [4]), — comment douter que l'individu soit, en effet, bien « lui-même » et qu'il résulte de sa nature d'être lui-même, de se conserver et de se perfectionner ? — Métaphysique ? Sûrement, puisque l'on pose l'individu humain comme une fin en soi, ayant droit au respect de son « autonomie ». Mais qui croit à la justice — en théorie ou simplement en

1) Voy. les références indiquées p. 436 note 2.

2) C'est le texte dont référence est indiquée p. 436 note 1. « M. Duguit ne dit-il pas ailleurs que la règle juridique oblige les hommes parce qu'ils cesseraient d'être hommes s'ils ne s'y conformaient pas » (*Traité*, t. I, 3e et dernière édition, § 13, p. 152) ? Qu'est-ce, sinon le fameux mot de Cicéron : *ipse se fugiet*, commenté par G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, p. 58 (Adde : G. Renard, *La valeur de la loi*, p. 273) ? — Dans la même nouvelle édition, M Duguit nous définit ainsi son idéal : « Il est dans l'aspiration continue, inlassable et naturelle de l'homme à être plus homme, je veux dire à la fois plus individuel et plus social, dans la conscience toujours plus claire que la loi de sa vie, la règle de sa destinée, c'est la solidarité humaine, solidarité entre les hommes d'un même groupe social, qui seront d'autant plus hommes qu'ils seront des individus plus actifs et des patriotes plus ardents, solidarité entre membres de l'humanité tout entière, qui seront d'autant plus hommes qu'ils travailleront davantage comme individus et qu'ils auront une conscience plus forte de la solidarité humaine » (§ 8, pp. 98-9). Mais affirmer que la loi naturelle de l'homme, c'est d'être plus homme, c'est-à-dire d'agir suivant sa nature, qu'est-ce sinon la notion du droit naturel ?

3) Comp. avec les critiques émises par M. Gény, *Les bases fondamentales du droit civil en face des théories de L. Duguit*, reproduit dans *Science et technique*, t IV, p. 168. Adde : R. Saleilles, *Ecole historique et droit naturel*, dans *Revue trimestrielle*, 1902, p. 41.

4) L. Duguit, *op. cit.*, t. I, § 8, p. 51 ; 3e édition, § 11, p. 121.

pratique — fait, tout ensemble, du droit naturel et de la métaphysique, qu'il le sache ou non, et quoi qu'il en veuille ! [1]) On pourrait d'ailleurs, arriver à la même conclusion par le détour social — en reconnaissant que la justice, comme la socialité, forme une des assises de l'ordre social et qu'elle est indispensable à la paix publique ; d'où résulterait que si la société est vraie et naturelle, la justice doit l'être aussi, comme moyen de réaliser la société. Ainsi, l'investigation rationnelle confirme les données de l'instinct et des « inclinations naturelles » : les deux « sentiments » de la socialité et de la justice répondent, en tous points, au concept de la loi naturelle tel qu'il a été défini par la tradition classique [2]).

Il y a lieu de généraliser — car le cas de M. Duguit n'est pas unique, et la même démonstration pourrait être reproduite à propos de toutes les théories solidaristes, par exemple [3]) — : dès lors que l'on entreprend non de décrire, mais d'apprécier, *a fortiori* de construire une morale ou un droit, il devient impossible de se passer de premiers principes de moralité donnés par la nature sous le contrôle de

1) Il est vrai que, dans sa 3e édition, M. Duguit déclare, à plusieurs reprises, que « la personne humaine n'a pas de valeur en soi, mais seulement prise comme élément d'une collectivité politique et comme membre de la collectivité humaine tout entière » (§ 8, p. 99. Voy. aussi § 12, p 140). — Mais alors, c'est la religion de la collectivité ? Et pour qui donc existeraient les groupes et la solidarité sociale, sinon pour les personnes humaines ? Et comment concilier cette conception avec la déclaration qui précède immédiatement le texte ici critiqué : « la personne humaine est une valeur et cette valeur est d'autant plus grande que cette personne est plus humaine » ?

2) On peut même découvrir une correspondance, quant au fond, entre saint Thomas et M. Duguit : le sentiment de la justice correspond à la tendance de la conservation individuelle ; le sentiment de la société correspond aux deux autres tendances naturelles de la procréation et de la vie en société. Voy *supra*, p 426 et note 1.

3) Voy., par exemple, J. Barthélemy et P. Duez, *Traité élémentaire de droit constitutionnel*, p. 81, Paris 1926 : la volonté des gouvernants « n'est légitime que si elle s'exerce conformément à ces règles qui sont des données immédiates de la conscience : le droit, la justice, la raison ou, si l'on veut, conformément à la solidarité sociale que l'on présente comme un aspect scientifiquement démontrable de ces sentiments primordiaux. »

la raison. A quelle autre source trouverait-on à puiser, à moins de faire œuvre arbitraire ou proprement insensée ? Il s'agit seulement de ne pas mutiler cette nature inspiratrice et de ne pas la réduire à la nature sensible, auquel cas il ne saurait plus être question ni de moralité ni de droit, car la loi de la nature sensible ou matérielle, c'est uniquement la jouissance comme fin, avec la force pour moyen ! [1])

Tandis que maints positivistes faisaient ainsi du droit naturel « sans le savoir », un juriste allemand, R. Stammler, entreprit de restaurer ouvertement la notion, tout en s'efforçant de l'adapter au postulat évolutionniste et relativiste ; et il lança dans la circulation la formule séduisante d'un « droit naturel à contenu variable » (*ein Naturrecht mit wechselndem Inhalt*) [2]). En un brillant article, R. Saleilles a marqué le rôle de l'effort de Stammler dans l'histoire de la pensée juridique allemande : il s'agissait de réagir contre l'empirisme radical et fataliste des derniers tenants de l'Ecole historique, acharnés à poursuivre l'expulsion sur le terrain juridique, non seulement de toute idée de droit naturel, mais même de « tout élément d'appréciation rationnelle dès qu'il s'agissait de méthodes scientifiques, et même pratiques, appliquées à l'étude et au maniement du droit » [3]). Afin d'éviter, d'autre part, les excès de l'Ecole du droit de la nature et des gens, Stammler imagina la solution moyenne d'un droit naturel immuable dans la forme, mais variable dans le fond [4]).

C'est à tort, pensons-nous, que la formule d'un « droit

1) Voy. *supra*, p. 423, note 1.

2) R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1re édition, p 185, Leipzig, 1896 ; 2e édition, p. 181, Leipzig, 1901.

3) R Saleilles. *Ecole historique et droit naturel*, dans *Revue trimestrielle de droit civil*, 1902, p. 82.

4) Sur l'œuvre de Stammler et la place qu'occupe, dans cette œuvre, la doctrine du « droit naturel à contenu variable », voy. l'étude minutieuse de F. Gény, dans *Science et technique*, t. II, nos 98 à 114, pp. 127 à 190, spécialement, n° 98, p. 128, nos 104-5, pp. 148 à 152 ; n° 111, p. 178.

naturel à contenu variable » fut arguée d'un reproche de contradiction *in terminis* : « Quelle dérision et quel aveu » d'impuissance, s'écriait M. Hauriou en 1918! Un idéal » variable et par conséquent relatif, alors que, par défini- » tion, un idéal doit être absolu... l'état d'esprit évolution- » niste a porté un coup mortel à la doctrine du droit » naturel » [1]). Mais l'on conçoit très bien qu'un principe formel toujours identique trouve des applications variables selon les contingences et les particularités de la matière qu'il doit informer ! Saint Thomas ne dit-il pas : « Les » choses justes et bonnes peuvent êtres considérées de deux » façons : selon leur forme de bien (*formaliter*), et ainsi elles » sont toujours et partout les mêmes ; car les principes du » droit, qui sont dans la raison naturelle, ne changent pas; » deuxièmement, selon leur matière (*materialiter*), et ainsi les » choses justes et bonnes ne sont pas les mêmes partout et » pour tous, à cause des variations de la nature humaine, à » cause des conditions diverses des lieux et des temps »[2]). Tout dépend donc du sens qui est attribué au terme : contenu. S'agit-il des conclusions éloignées et des déterminations concrètes, ce contenu-là est, assurément, changeant. S'agit-il, au contraire des premiers principes de la moralité, ceux-là subsistent et s'imposent en tout temps et en tout lieu. Dans le premier sens, la formule est parfaitement acceptable : elle ne fait, d'ailleurs, que reproduire la théorie classique.

L'on nous dit, il est vrai, — et il n'y a aucune raison de se défier des exposés toujours si fidèles de M. Gény — que telle n'est pas l'interprétation de Stammler : « A l'en-

1) M. Hauriou, *Le droit naturel et l'Allemagne*, dans *Le Correspondant*, 1918, p. 913. On trouve la même critique chez J. Bonnecase, *Supplément à Baudry-Lacantinerie*, t. I, n° 291, p. 487, chez G. Ripert, *La règle morale dans les obligations civiles*, 2e édition, n° 9, pp 17-8, chez G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, pp. 23, 100, 350, note 2. Adde : F. Gény, *Science et technique*, t. IV, Préface, p. xiii.

2) Saint Thomas d'Aquin, q. II *de Malo*, art. 4, ad 3m — avec le commentaire de A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 152-3.

» contre de celle-ci [la doctrine traditionnelle] — tout en
» acceptant, comme point de départ et à titre de défini-
» tion que « le droit naturel est un droit qui, dans son
» contenu, correspond à la nature », — Stammler n'admet
» pas l'idée d'un contenu de droit, toujours identique à
» lui-même, universel et immuable. Tout au rebours, il
» affirme qu'il n'existe pas un seul principe de droit, qui
» s'établisse ferme *a priori* dans son contenu, celui-ci étant
» produit par des contingences empiriques et historiques.
» Mais, pour encadrer, déterminer et diriger ce contenu
» infiniment variable avec ce qui le constitue soit les
» besoins humains, et les moyens de les satisfaire — l'on
» peut et l'on doit fixer une méthode formelle de valeur
» générale, qui lui assigne la marque de l'objectivement
» juste. Et ceci suffit à réaliser la pensée fondamentale,
» éternellement vraie, du droit naturel, qui implique un
» contenu conforme à la nature du droit plutôt qu'à la
» nature de l'homme » [1]).

Assurément, le système n'est pas clair — et l'équivoque roule toujours sur le sens du mot « contenu » Si, dans le contenu du droit naturel n'entrent même pas les idées de bien et de justice, si tous les principes, même les plus généraux, ne sont que le produit des contingences et varient avec elles, la notion traditionnelle s'évanouit et le droit naturel n'est plus qu'un mot. Mais si, au lieu de viser un contenu formel, Stammler a en vue le contenu matériel des règles de droit — c'est-à-dire, les applications particulières et concrètes de l'idée de justice à la matière sociale, contingente et mouvante [2]), — ne peut-on pas

1) F. Gény, *op. cit*, t. II, n° 105, pp. 151-2.

2) C'est en ce sens que Saleilles entendait la pensée de Stammler : voyez l'article cité *Ecole historique et droit naturel*, dans *Revue trimestrielle*, 1902, pp 97-9. De même, P Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, pp. 274-8, spécialement, pp. 277-8. — Et il semble bien, en effet, que le droit naturel de Stammler doive se confondre avec l'« idéal social » et les principes du « droit juste » déduits de cet « idéal social » (voy. F. Gény, *op cit.*, t. II, n° 106, pp. 156-60 et le résumé du n° 111, p. 178).

prétendre, en toute vérité, « qu'il n'existe pas un seul principe du droit qui s'établisse ferme *a priori* dans son contenu » ? De même qu'il est des cas où l'on n'est point tenu de rendre un dépôt (c'est l'exemple de saint Thomas d'Aquin [1]), de même il est des cas où l'on n'est point tenu de respecter la vie du prochain (cas de la légitime défense) : c'est l'hypothèse fréquente des conflits de droits, qui peut donner lieu, non seulement à des solutions *in concreto*, mais à certaines règles générales qui viendront ainsi corriger et, en ce sens, contredire la simplicité des principes unilatéraux. D'ailleurs, Stammler se place, semble-t-il, sur le terrain du droit spécifiquement juridique ; et là, il est certain que le contenu matériel des préceptes reste soumis à des variations bien plus grandes qu'en morale, ce qui justifie l'accent posé sur le second terme de la formule : à contenu variable [2]) ; bien plus, dès que la question du droit naturel est posée sur le plan spécifiquement juridique et non plus sur le plan moral, la notion même d'un droit naturel juridique, formellement distinct du droit naturel moral, devient tout à fait indéfendable [3]).

Et c'est, peut-être, tout ce que signifie, au fond, la doctrine de Stammler : il parle du droit naturel dans le sens d'une philosophie du droit juridique, d'une méthode d'éla-

1) *Somme théologique*, Ia IIae, q 94, art. 4, ainsi résumé par A D. Sertillanges, *op cit.*, p. 151 : « Par exemple il est universellement vrai et droit qu'on agisse selon la raison; mais quand on tire de ce principe comme conclusion particulière, que les dépôts doivent être rendus, cela n'est plus vrai d'une vérité universelle. Il pourra se présenter des cas où cela sera nuisible, et par conséquent déraisonnable, comme si le déposant redemande son bien pour s'en servir contre la patrie ». Pour le commentaire, voy. le même A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 155 7. — L'hypothèse du dépôt a, d'ailleurs, été prise par saint Thomas dans Cicéron *(De officiis*, 3, 25, 95).

2) Voy. supra, p. 432.

3) Voy. supra, p. 420-1 et infra pp. 453 et suiv. Adde : R. Saleilles, *Ecole historique et droit naturel*, dans *Revue trimestrielle*, 1902, pp. 100-1 : « ... si ce critérium de certitude se trouvait acquis en matière d'activité morale, peut-être serait-il inexact de le transposer, sans autre réserve, pour l'appliquer en matière d'activité juridique Car le droit comprend d'autres éléments d'essence sociale, extérieurs à la subjectivité de l'individu, qui doivent entrer dans la formation de l'idée de justice et concourir à l'objectivité d'un idéal juridique » (p. 101).

boration du droit positif, laissant parmi les éléments de la matière sociale à réglementer, à côté des éléments économiques et politiques, la donnée morale du droit naturel entendue au sens des premiers principes de la moralité [1]). En ce cas, Stammler ne parlerait pas le même langage que les docteurs traditionnels du droit naturel et, en passant sur le plan juridique, la notion de droit naturel aurait changé de sens : c'est une constatation que nous avons déjà faite et qui éclaire bien des confusions [2]).

Non moins équivoque est la formule, imaginée par M. G. Renard, d'un « droit naturel à contenu progressif » [3]) car à l'équivoque du terme : contenu, s'ajoute l'équivoque du terme : progressif. A entendre les explications de l'auteur, M. Renard veut dire que le droit naturel, dans ce qui le constitue, c'est-à-dire en tant que « finalité », « orientation », « principe d'inspiration », « critère » [4]) est certainement immuable [5]) mais que, grâce au travail de la volonté des hommes éclairée par la raison [6]) le droit naturel est susceptible d'une double « progression », « d'abord en » développant les virtualités incluses dans son propre principe » [7]) (et M. Renard évoque ici le *jus gentium*) [8]),

1) Comp. F. Gény, *op. cit.*, t II, n° 104, p. 150 : « Dès lors, le problème du « droit juste » tend essentiellement à découvrir une méthode formelle de valeur générale capable d'assurer à la vie sociale la régularité fondamentale (*die Gesetzmässigkeit*) qui puisse indiquer les variétés infinies de son contenu pour y maintenir l'unité nécessaire ». Voy. aussi le passage de l'analyse de Gény, rapporté au texte, p 441, et spécialement la phrase finale : le droit naturel « implique un contenu conforme à la nature du droit plutôt qu'à la nature de l'homme » (n° 104, p. 152).

2) Voy. supra, p. 432, p. 442, note 3

3) G Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, 4e conférence, pp. 119 et suiv. Comp. G Renard. *La valeur de la loi*. pp 30 et suiv.: « Le droit naturel s'active à la manière d'un principe qui se réalise en se diversifiant dans les différents systèmes de droit positif » et aux *Addenda*, la note IX 2, pp. 284-5.

4) G Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, 4e conférence, pp. 120 1.

5) *Ibid.*, p. 122.

6) *Ibid*, pp. 126-7, 145 et suiv.

7) *Ibid.*, p. 126

8) *Ibid.*, pp. 122 3. Dans le même sens, St Thomas, *Somme théologique*, Ia IIae, q 95, art 2 et 4, avec le commentaire de O. Lottin, *op. cit.*, pp. 46-7.

ensuite, « en s'assimilant les milieux historiques qu'il a » mission de ramener à l'Ordre »[1])(et ce serait le *jus civile*[2]). Plus loin, l'auteur résume ainsi « la doctrine classique du » droit naturel à contenu progressif »: « un déroulement de » conséquences dont le principe est intangible, mais qui » perdent elles-mêmes de la certitude à mesure qu'elles se » développent et se différencient suivant les milieux et les » circonstances, *jus naturae, jus gentium, jus civile* »[3]). Aussi bien, M. Renard, qui n'entend exposer que la doctrine « classique », prévient le lecteur qu'il ne s'agit pas de confondre la formule d'un droit naturel à contenu progressif avec la formule Kantienne d'un droit naturel à contenu variable qui n'est qu'une « bouteille vide décorée d'une belle étiquette »[4]).

Au vu de ces explications — qui traduisent, en effet, assez bien, quoique d'une manière sommaire et un peu vague, la conception classique thomiste[5]), — qui ne reconnaîtra que « l'étiquette » choisie par M. Renard, répond mal au contenu de la « bouteille » ? L'on entend bien que l'auteur veut signifier deux choses : que les « conséquences » du droit naturel varient suivant les temps, les lieux et les cas, mais que, cependant, elles ne cessent pas de dériver d'un même principe immuable. Mais pourquoi ranger dans le « contenu du droit naturel » ces « conséquences », ce *jus gentium* et ce *jus civile,* ces conclusions plus ou moins éloignées, ces déterminations toujonrs contingentes, qui, à vrai dire, n'en font plus partie ? D'une certaine manière, on peut les rattacher au droit naturel : elles en dérivent (plus ou moins) et, en ce sens, elles y sont « contenues » ; mais elles n'en forment point le « contenu ». D'autre part, que signifie au juste l'épithète « progressif » ? S'agit-il d'une

1) *Ibid.*, p. 126.
2) *Ibid.*, pp. 124-5. Adde : les références données supra, p. 443 note 8.
3) *Ibid.*, p. 285.
4) *Ibid.*, p. 100. Adde : G. Renard, *op cit.*, p. 350 note 2 *in fine.*
5) Voy. supra, pp. 424 et suiv.

« progression » au sens d'une pénétration de plus en plus poussée et même progressive, des principes abstraits dans le concret de la vie ? L'idée est, sans doute, exacte ; mais combien le mot semble malheureux pour désigner cette mise en œuvre du droit naturel ! Ou bien s'agit-il d'un « progrès » du droit naturel, au sens d'une évolution, même progressive, des principes qui la constituent ? Non sans doute, — malgré d'autres formules de plus en plus équivoques, comme celles-ci : « droit naturel en perpétuel devenir » [1]) ou droit naturel représentant la « catégorie du progrès », par opposition au droit positif, qui représenterait la « catégorie de la fixité » ou de « la stabilité » [2]).

La vérité, c'est que le contenu du droit naturel ne varie ni ne progresse : les premiers principes de la moralité furent tels dès l'origine et ils resteront tels jusqu'à la fin — en dépit des applications erronées ou régressives que nous montre l'histoire. Par exemple, il fut et il restera toujours vrai, sans atténuation ni changement, que l'homme doit être juste envers l'homme et qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû. Seules sont soumises à la loi du progrès les conclusions que l'on tire de l'idée de justice ainsi que les déterminations nécessaires. C'est en ce sens relatif qu'il est permis de parler d'une justice progressive : en soi, la justice est ce qu'elle est et elle est parfaite ; mais ses réalisations sont toujours susceptibles de perfectionnement [3]). Dans l'esprit des hommes d'abord, car l'idée n'est donnée qu'à l'état brut et il s'agit d'en clarifier, d'en approfondir et d'en répandre la notion, grâce au travail de la réflexion et de l'éducation ; dans les faits ensuite, — comme conséquence de l'idée-force et d'une meilleure conscience, — par la pénétration de l'idée de justice dans tous les rap-

1) G. Renard, *op. cit.*, p. 29.

2) *Ibid*, p. 130.

3) Sur le progrès et l'idée de progrès, voy. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. I, nos 21 à 29, pp. 103 à 160.

ports humains, spécialement économiques, et au bénéfice de tous, spécialement des plus faibles.

Mais tout ce progrès de l'idée de justice et, d'une manière générale, des grands principes de moralité qui dominent la vie des hommes, c'est ce qu'on appelle la civilisation. Or l'acquis de la civilisation dépasse, en le prolongeant, le contenu du droit naturel : celui-ci se présente comme un don de la nature aux hommes de bonne volonté, tandis que la civilisation est l'œuvre, infiniment délicate et complexe, de l'intelligence, de l'industrie humaine. Il faut donc se garder de représenter le droit naturel comme un idéal et de le hisser sur les sommets : sa vraie place est à la base, comme le roc solide en dehors duquel ne peut s'édifier aucune morale, aucun idéal sérieux. Tel est, sans doute, le point de vue de M. Renard[1]) : la critique ici faite ne vise qu'une formule ou simplement une terminologie.

Ajoutons que l'équivoque serait dissipée — pour M. Renard comme pour Stammler — s'il était substitué au terme « contenu » le mot : applications (en y comprenant, à la fois, les conclusions éloignées et les déterminations). Personne ne conteste, en effet, que le droit naturel ne soit à « applications » variables et même progressives ; mais il y a lieu de maintenir que le droit naturel et les applications ne doivent pas être mis sur le même plan, si l'on veut éviter que la notion même de droit naturel disparaisse sous la couche épaisse des applications multiformes et, en apparence, contradictoires. Sans doute, le droit naturel ne se réalise que dans les applications et les premiers principes appellent des principes secondaires toujours plus particuliers et plus contingents. Sans doute encore, dans la réalité des choses, l'on ne constate aucune solution de continuité entre le droit naturel et les applications dérivées[2]).

1) Voy spécialement les explications données p. 350 note 2 *in fine*.

2) C'est bien à tort que M. G. Davy (*Le droit, l'idéalisme et l'expérience*, pp. 123-5) invoque contre le droit naturel la difficulté de fixer la limite « entre le droit naturel et celui qui ne l'est pas ». Comme si les exigences de la nature ou

Mais ces considérations n'empêchent pas que le germe ne soit distinct de l'arbre ou le branchage du tronc ; le droit naturel représente le germe ou le tronc ; la distinction a donc un fondement réel et rationnel [1]).

Récemment, cependant, un juriste français — qui n'est ni positiviste (au sens philosophique), ni « sociologue », M. G. Ripert — retraçant l'histoire de la « défense » du droit naturel, — proposait d'abandonner la vieille idée vague et décevante et, puisque aussi bien l'ordre juridique positif est incapable de « vivre par la seule force de sa technique » [2]), d'y substituer la morale chrétienne qui fit nos sociétés occidentales et dont les préceptes, infiniment plus précis que ceux d'un soi-disant droit de nature, auraient l'avantage de fournir au juriste la norme indispensable [3]).

Il est utile de préciser que le droit naturel visé par M. Ripert est le droit naturel « laïcisé » de Grotius et de ses successeurs protestants, c'est-à-dire coupé de sa base

les certitudes de la raison n'étaient pas susceptibles de degrés ! Comp. G. Renard, *La valeur de la loi*, p. 34 : « C'est donc une grosse illusion de mettre le droit positif en antithèse avec le droit naturel. Il n'y a pas de solution de continuité entre le droit naturel et le droit positif ».

1) Voy. une autre conception du droit naturel dans l'opuscule de Ch. Boucaud, *Qu'est ce que le droit naturel ?* dans collection *Science et Religion*, 3e édit., Paris, 1909 : « Le droit naturel, c'est tout simplement le contraire du droit artificiel ou arbitraire ; c'est le droit tel qu'il se dégage des œuvres de la nature, par opposition au droit qui est l'œuvre d'un législateur imposant artificiellement ses lois ou de citoyens s'obligeant par des conventions arbitraires. Toutes les relations *naturelles* entre les peuples ou entre les citoyens sont des rapports de droit naturel. Le droit naturel implique donc les relations sociales d'ordre moral, mais il en comprend d'autres aussi, telles que les relations d'ordre historique Il peut comprendre même des lois « positives », lorsque ces lois positives sont vraiment la consécration légale d'une évolution *naturelle* de la société : telles sont, en général, les lois qui modifient dans un sens libéral la constitution d'un peuple devenu adulte... » (pp. 7 et 8. Voy. aussi pp. 14 à 18). Comp. A. Tissier, *L'élaboration technique du droit privé positif*, compte-rendu de l'ouvrage de F. Gény, *Science et technique*, t. III, dans *Revue trimestrielle de droit civil*, 1922, p. 842. — Mais il s'agit là, non plus du droit naturel, au sens classique des premiers principes de la moralité, mais de l'ensemble des données qui doivent intervenir, naturellement, rationnellement, dans l'élaboration de l'ordre juridique positif.

2) G. Ripert. *La règle morale dans les obligations civiles*, 2e édition, n° 6, p 12. Paris, 1927.

3) *Ibid.*, n° 17, p. 29 ; n° 20, pp. 34-5.

religieuse, car, suivant M. Ripert, « l'idée du droit naturel » n'a sa valeur propre que si elle s'appuie sur la seule » raison humaine » [1]).

Or, poursuit notre auteur, « tant que l'on n'avait pas » essayé de réaliser les principes de ce droit naturel, ou » dans le premier enthousiasme de la réalisation tentée, » on pouvait croire à la supériorité des lois positives dictées » par la raison. Qui douterait aujourd'hui que cette pré- » tendue raison, c'était tout simplement la conception qu'un » peuple et une époque se firent de la société humaine ? » Si l'école historique n'a pas eu en France dans les sciences » juridiques une bien grande influence, l'esprit qu'elle a » créé a pénétré ces sciences comme les autres. Il a défini- » tivement ruiné la croyance à un droit naturel universel » et immuable. Encore qu'il y ait dans la conception de » la création spontanée du droit par l'opinion une sorte » de croyance à un ordre naturel, l'idée d'évolution suffit » à détruire cet ordre dans lequel la raison dicterait les » lois morales » [2]).

Quant à l'effort de « redressement » et de « rajeunissement » tenté par M. Gény, M. Ripert n'hésite pas à dire qu'il a échoué. « En vain, pour le mieux défendre [le droit » naturel], M. Gény le « minimise », il le réduit à l'idée » élémentaire de justice et il essaie d'analyser le juste » objectif ; il reconnaît lui-même que la notion perd à » l'analyse « sa fermeté primordiale », que la raison croyant » la saisir, elle « se dilue et s'estompe ». Il faut donc essayer » de chercher au second plan les principes qui dérivent de » l'idée de justice, mais alors les institutions juridiques » se pressent en foule, prétendant toutes représenter cette » idée ! D'ailleurs, s'il s'agit de les juger, il faut commencer » par prendre une pleine conscience de l'idée de justice. » Ce n'est pas l'infirme raison humaine qui pourra nous

1) *Ibid.*, n° 7, pp. 12-3. Comp. n° 16, p. 28.
2) *Ibid.*, n° 9, p. 17.

» la donner. Il faudra demander à l'intuition de nous » suggérer les fins désirables pour conduire l'intelligence. » Cette intuition, pour ne pas en faire une simple croyance » individuelle, il faut montrer qu'elle a, dans toutes les » religions et toutes les philosophies, perçu un fond com- » mun d'idées et de règles. Le droit naturel n'est plus » qu'une collection d'institutions humaines, qui participent » à toutes les infirmités de la nature » [1]).

Et pour marquer l'insuffisance de l'idée, M. Ripert interroge : « Le droit naturel nous dira-t-il si le contrat » a toute-puissance ou si le juge a le pouvoir de le reviser, » si l'injustice usuraire est une cause de nullité de la con- » vention, si c'est la faute qui oblige à réparation ou le » risque créé, si on a le droit de répéter l'enrichissement » procuré à autrui, si la force technique régulière l'emporte » sur l'intention ou si la mauvaise foi détruit la régularité » de l'acte, si le droit acquis confère l'impunité ou si l'abus » du droit doit être réprimé ? Voilà des problèmes fonda- » mentaux. Sur certains de ces problèmes la dispute dure » depuis des siècles, sur d'autres, elle naît d'hier. Ceux » qui défendent le droit existant ou réclament le droit de » demain font pareillement entendre que leurs désirs soient » dictés par la justice... Il nous faut aujourd'hui, dans » le désarroi des idées morales et dans le bouleversement » social causé par la guerre, une discipline autrement » ferme et une raison d'action autrement puissante. Après » de telles épreuves « une nation éclairée repense son

1) G Ripert, *op cit*, n° 10. p. 19. Voy. aussi n° 16, p. 28 : « Quand on ramène l'irréductible droit naturel à l'idée de justice, quel secours peut-on attendre pour l'élaboration du droit positif d'une idée aussi vague ? Nous avons cessé de croire qu'en tous lieux la nature nous donne la même représentation de l'idée de justice. Nous ne constatons jamais que des formes changeantes du droit et de la justice, et c'est justement pour cela que chacun de nous, essayant de réaliser l'idéal auquel il croit, lutte pour que la règle de droit soit conforme à cet idéal. » — Le même point de vue subjectiviste est affirmé, de manière plus radicale encore, dans R. Capitant, *L'illicite*, t. I, *L'impératif juridique*, pp. 28 et suiv., pp. 103-5, Paris, 1928.

» droit ». De la direction de ses pensées peut dépendre » son avenir » [1]).

Et M. Ripert de conclure : « Le juriste ne peut oublier » que le droit doit s'appliquer à une société humaine fondée » sur la morale chrétienne. Cette morale, par sa conception » particulière des fins de l'homme en ce monde, impose une » série de règles qui ne tendent pas seulement à assurer le » respect du prochain, mais aussi à perfectionner l'âme. » C'est un code très précis des devoirs de l'homme envers » Dieu, envers les autres, envers lui-même. L'observation » de ces règles ne triomphe qu'avec peine, tant elles » heurtent les intérêts privés et l'égoïsme naturel de » l'homme. La civilisation augmente dans la mesure où » elles triomphent. Comment le droit pourrait-il se dés- » intéresser des règles qui, comme les règles juridiques, » gouvernent les rapports des hommes ? » [2]).

Conclusion parfaitement juste : quand on dispose d'une morale aussi achevée et parfaite que la morale chrétienne, on ne prend pas son point de départ au stade liminaire du droit naturel. Mais c'est rendre à la morale chrétienne un très mauvais service et l'ébranler dans son fondement que de la recommander au détriment du droit naturel, représenté comme une vaine idéologie, et même de la raison, représentée comme « infirme ». La morale chrétienne repose en effet, sur la double base de la Révélation (donné révélé) et de la nature (donné naturel), le tout interprété et explicité par la raison éprouvée de l'autorité écclésiastique. Or ni la grâce n'exclut la nature, ni la Révélation la raison. Toute la morale naturelle — que le Christianisme s'approprie et confirme [3]) — n'est que le développement et l'application des premiers principes de la moralité, c'est-à-dire du

1) *Ibid.*, n° 207, pp. 419-20.

2) G. Ripert, *op. cit.*, n° 17, p 29.

3) Voy., sur ce point, A. Mestre, *Morale et obligation civile, A propos d'un livre récent* [celui de G. Ripert], dans *Revue trimestrielle de droit civil*, 1926, p. 51, note 3.

droit naturel ; quant aux préceptes spécifiquement chrétiens, s'ils vont incontestablement au delà la nature, ils ne la contredisent point, mais la perfectionnent et l'affinent. C'est ce qui justifie l'appréciation portée par M. Etienne Gilson sur la morale de saint Thomas d'Aquin, le grand docteur catholique : elle est un *humanisme chrétien*, « entendant indiquer par là, non qu'elle résulte d'une com- » binaison en des proportions quelconques d'humanisme et » de christianisme, mais qu'elle atteste l'identité foncière » d'un christianisme en qui l'humanisme tout entier se » trouverait inclus et d'un humanisme intégral qui ne » trouverait que dans le christianisme sa complète satis- » faction »[1]) ; cette morale est, de plus, un *naturalisme chrétien*, « entendant par là, non pas une combinaison en » proportions quelconques du naturalisme et du christia- » nisme, mais une doctrine où la pure nature exige la foi » chrétienne comme garantie de son parfait développement, » et où le christianisme exige à son tour une nature dis- » tincte qu'il vienne parfaire et sauver »[2]).

Sans doute, comme le dit M. Ripert, « la morale tho- » miste ne saurait séparer l'idéal juridique [*le jus naturale*] » de l'idéal religieux »[3]) ; c'est Dieu qui est l'auteur de la nature et, en ce sens, la loi naturelle peut être appelée divine (sur ce point, et quoi qu'en pense M. Ripert, Grotius est d'accord avec saint Thomas[4]). Mais il ne suit pas

1) E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, dans la *Collection des moralistes chrétiens*, p. 7. Paris, 1927.

2) E. Gilson, *op. cit*, p. 10. — Comp. avec les idées augustiniennes exposées dans B. Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*, pp. 63-71. — Voy. aussi A. D Sertillanges, *op. cit.*, pp. 6-8.

3) G. Ripert, *op cit.*, n° 7, p. 13. Cependant, l'expression « idéal religieux » est équivoque : il ne peut être question de religion positive, de croyance et de dogme, car selon saint Thomas, le droit naturel suppose simplement une métaphysique générale et une théodicée rationnelle.

4) Voy. G. Ripert, *op. cit.*, n° 7, p 13 : « Sans doute, dans l'œuvre de Grotius, la règle « suggérée par la droite raison » qualifie une action d'injuste ou de morale « suivant sa conformité à la nature rationnelle » et « Dieu qui est l'auteur de la nature, défend l'un et commande l'autre » (Liv. I, chap. I, § 10), mais cet ordre

de là que l'homme serait incapable « de découvrir par ses » seules lumières de raisonnement les lois qui conviennent » le mieux à la nature humaine », car la raison qui est l'œuvre de Dieu, a son efficience propre, indépendamment des données de la Révélation.

Sans doute encore, au fur et à mesure que l'on s'éloigne des premiers principes, la certitude des conclusions diminue et la raison individuelle est souveut fort heureuse de trouver un appui et une lumière dans les données de la croyance et l'enseignement d'une autorité [1]). Mais de là à proclamer « l'infirmité » de la raison, même à l'égard d'un droit naturel réduit à l'idée de justice, il y a de la marge. M. Ripert objecte que « dès qu'on essaie de chercher les principes qui dérivent de l'idée de justice », « les institutions juridiques se pressent en foule, prétendant toutes représenter cette idée » [2]). Mais il faudrait voir :

de Dieu, c'est la raison qui le reçoit, « la raison éternelle divinement allumée dans nos âmes », dira Leibnitz. Puffendorff marque très nettement la séparation de la théologie qui s'adresse au croyant et du droit qui s'adresse à l'homme. Avec lui, les juristes protestants, Barbeyrac, Burlamaqui, vont être les docteurs du droit naturel ». — Mais ni saint Augustin (voy. B. Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 44), ni saint Thomas ne raisonnent autrement : « La morale n'est pas un ordre venu du dehors, même du ciel : c'est la voix de la raison reconnue comme une voix divine » (A. D. Sertillanges, *op. cit.*, pp. 134 5).

1) Comp. G. Ripert, *op cit.*, n° 17, pp. 29-30 : « ... il y a des règles juridiques pour lesquelles il n'est d'autre justification que la règle morale qui leur sert de base, et cette règle morale elle-même ne se justifie que par une certaine conception religieuse du monde. Cela ne dispense pas de donner des raisons ; Saint Thomas cherche toujours à défendre l'application de la règle par des considérations rationnelles et historiques. Ces raisons peuvent entraîner des convictions, elles ne sont jamais convaincantes par elles-mêmes. Qui décidera, par exemple, d'après les enseignements de l'histoire et les lumières de la raison, si le mariage doit être indissoluble ! Pour se prononcer, il faut en arriver à méditer sur la nature même du mariage et, seule, la croyance à sa nature sacramentelle peut dicter une solution décisive contre le divorce ». — Ce qui est vrai, c'est que l'indissolubilité du mariage n'est pas une règle immédiatement évidente et dictée par la nature (au sens des premiers principes) ; mais les arguments de la raison et de l'expérience paraissent bien suffisants à la justifier !

2) G. Ripert, *op. cit.*, n° 10, p. 19. — L'objection est fort ancienne. On la trouve déjà signalée (et réfutée) par Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque*, Liv. V, chap, VII : « Quelques personnes pensent que tout est de ce dernier genre, parce que ce qui est de la nature est immuable et a partout la même force ; ainsi le feu

1° Si les prétendues « représentations » ne sont pas tout simplement des applications différentes de la même idée adaptées à des contingences différentes : la matière morale, dit saint Thomas, est « *varia et difformis* » — *a fortiori*, la matière spécifiquement juridique ;

2° En supposant, même, diversité dans les conceptions fondamentales, s'il serait impossible de dirimer le conflit et de séparer l'erreur de la vérité. En ce qui le concerne, M. Ripert a choisi : il se range à la conception chrétienne. Serait-ce par traditionalisme ou par une sorte de fidéisme moral, en dehors de toute considération d'ordre rationnel [1]) ?

D'ailleurs, il est visible que M. Ripert se fait du droit naturel une idée inexacte et qu'il lui demande ce qu'il ne peut ni ne prétend donner. Non, le droit naturel ne nous dira pas « si c'est la faute qui oblige à réparation ou le risque créé, si on a le droit de répéter l'enrichissement procuré à autrui », — parce que le droit naturel se tient sur le terrain des premiers principes de la moralité et qu'il s'agit là de questions particulières et délicates relevant de la compétence spéciale des moralistes. Encore moins, le droit naturel nous dira-t-il si le juge a le pouvoir de reviser le contrat, si l'injustice usuraire est une cause de nullité de la convention, si la fraude à la loi, la mauvaise foi, l'abus du droit doivent être réprimés — parce que le droit naturel se tient sur le plan moral, et qu'il s'agit là de questions spécifiquement juridiques relevant de la compétence spéciale des juristes. Sur ce dernier point, il est vrai, M. Ripert ne fait que partager la méprise commune dont l'origine remonte, nous l'avons vu, à l'*Ecole du droit de la nature* [2]) :

brûle ici de même que chez les Perses ; au lieu qu'on voit ce qui est juste sujet à des vicissitudes ». Voy. aussi St Thomas, *Commentaire sur l'Ethique*, Liv. I, lect. 3. — Cons. pour le développement et la réfutation, O. Lottin, *op. cit.*, pp. 65 et suiv.; E. Janssens, *op. cit.*, t. I, n° 150, pp. 256-7.

1) A cet égard, la pensée de M. Ripert reste flottante : voy., par exemple, le n° 203, pp. 411-2, où l'on ne saurait voir si la morale traditionnelle doit être acceptée simplement parce qu'elle existe, ou parce qu'elle est vraie.

2) Voy. supra, pp. 430-2.

on cherche un droit naturel juridique qui n'existe pas et ne peut pas exister, parce que le « juridique » est essentiellement artificiel et donc positif, tandis que le droit naturel dérive immédiatement et de manière évidente de la nature des choses [1]).

Il vaut la peine d'y insister, en guise de conclusion à cette étude sur la notion de droit naturel, car nous touchons ici au nœud de la confusion.

Le problème du droit naturel qui suscite tant de disputes, partisans et adversaires le posent mal, soit qu'ils négligent de distinguer entre droit moral et droit juridique, soit qu'ils placent mal à propos la distinction, confondant par exemple le juridique avec le juste.

Or, il ne s'agit pas de savoir s'il existe un droit naturel moral, c'est-à-dire certains principes directeurs de la conduite morale de l'homme, dans les rapports inter-individuels comme dans le domaine politique ou social, principes se caractérisant — pour reprendre les termes de M. Gény — « par le défaut de positivité effective, étrangère par suite » à toute expression formelle, doués néanmoins d'une exis- » tence objective » [2]). Sur ce point la réponse ne peut être qu'affirmative : il y a une loi morale naturelle, antérieure et supérieure à toute loi morale positive — et c'est dans ce sens que philosophes, théologiens et juristes de l'Antiquité et du Moyen Age entendaient le droit naturel : comme synonyme de loi morale naturelle [3]), la nature n'enseignant d'ailleurs, que les tout premiers principes. Il ne s'agit pas non plus de savoir si l'ordre juridique positif — le droit des juristes — trouve dans le droit naturel (en l'espèce, le droit naturel social ou politique), la justification de son existence et de sa force obligatoire, ainsi que la norme de son contenu. De nouveau, la réponse ne peut être qu'affir-

1) Voy. ci-dessus, pp. 421 et suiv.

2) F. Gény, *La nécessité du droit naturel*, dans *Science et technique*, t. IV, p. 216.

3) Voy. supra, p. 420 et note 1.

mative : c'est parce que l'homme est un animal, non pas seulement social, mais politique, qu'il existe une société politique ; et c'est pour que la société politique puisse vivre et réaliser sa fin, qu'il existe une autorité publique et des lois positives.

La question est ailleurs. Il s'agit de savoir si, de même que la « nature » fournit aux hommes certaines directives de l'action honnête valables objectivement en dehors de toute positivité effective, la même nature offre — ou peut offrir — aux citoyens et aux juristes certains préceptes de droit juridique, valables objectivement, — c'est-à-dire, obligatoires, et obligatoires par le moyen de la contrainte publique, — en dehors et dès avant toute positivité effective,

Sauf erreur, c'est seulement au terme de son grand ouvrage : *Science et technique en droit privé positif*, dans la seconde étude complémentaire, publiée à la fin du IVe tome, sous le titre : *La nécessité du droit naturel. Nouvel examen du positivisme juridique,* – que M. Gény énonce en termes formels, bien que d'une façon insuffisante, la distinction entre un droit naturel moral et un droit naturel juridique [1]). Citons : « En dépit de quelques oppositions, plus tapageuses » que solidement fondées, on admet, à peu près unanime- » ment [2]), l'existence de semblables règles [de droit naturel » objectif, indépendantes de toute positivité] dans le domaine » purement moral. Mais, si l'on fait intervenir la sanction » extérieure provenant de la contrainte sociale, ce qui nous » place exactement sous l'angle juridique, la question ap- » paraît plus délicate. Elle se ramène exactement à savoir,

1) Il est vrai que M. Gény distingue entre droit naturel et droit idéal (voy. *Science et technique,* t. I, n° 17, pp. 52-3 et spécialement la note 2 de la p. 53 ; *La nécessité du droit naturel,* n° I, dans *Science et technique,* t. IV, pp. 215-6. Adde : G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison,* pp. 134 et 162). Mais par droit idéal, M. Gény entend le droit tel qu'il existe dans l'esprit des hommes, fondé ou non sur des principes objectifs.

2) Peut-être, M. Gény est-il, à cet égard, trop optimiste — à moins que le pronom indéterminé ne vise le public en général, à l'exclusion d'une partie assez notable du monde prétendu savant.

» s'il existe une « loi naturelle » dictant impérieusement » à l'homme des règles qui dussent, pour avoir toute leur » portée utile, être susceptibles d'une coercition effective. » Et ce qui fait la difficulté du problème ainsi présenté, » c'est que nous apercevons une sorte d'antinomie entre la » sanction extérieure, qui suppose une organisation positive » et le caractère en quelque manière irréel, de la « loi » naturelle » qu'il s'agirait de reconnaître » [1]).

Ainsi, M. Gény aperçoit tout au moins une partie de la difficulté : le droit juridique impliquant contrainte, donc positivité, la notion d'un droit juridique naturel existant en dehors de toute positivité n'est-elle pas contradictoire ? — Malheureusement, cette difficulté, M. Gény ne la résout point. Elle est pourtant très réelle ; il faut même dire qu'elle n'apparaît susceptible d'aucune solution. Car enfin, la « loi naturelle » aura beau nous indiquer quels sont, parmi ses préceptes, ceux « qui dussent, pour avoir toute leur portée utile, être susceptibles d'une coercition effective » (et les préceptes de cette catégorie sont aisément reconnaissables : ce sont les préceptes de stricte justice) ; il n'en est pas moins vrai que la nature ne donne ni la définition, ni la sanction et qu'à défaut de définition et de sanction, il ne peut y avoir de droit juridique. Dira-t-on que, pour caractériser la règle de droit, la « tendance à la sanction » suffirait ? Mais alors, tout précepte de justice, et seul le précepte de justice, constituerait la règle juridique, ce qui est à la fois démenti par les faits et condamné par une exacte philosophie du droit.

Car voici la seconde difficulté, — que M. Gény ne semble pas avoir aperçue. La « loi naturelle » aura beau indiquer ceux de ses préceptes qui sont susceptibles d'une coercition effective ; il pourra se faire, très légitimement, que ses suggestions restent sans suite en droit positif. C'est que le plan juridique et le plan moral ne coïncident pas.

1) F. Gény, dans *Science et technique*, t. IV, p. 217.

L'organisation juridique est, nous l'avons vu, dominée par une série de facteurs qu'on peut ramener à deux : le facteur du bien commun temporel quant à la fin, les possibilités techniques et psychologiques de l'outillage du droit quant aux moyens. Voilà exactement « ce qui nous place sous l'angle juridique. » Il ne suffit pas qu'une solution de contrainte soit recommandée par la morale ou même par la « loi naturelle », pour qu'elle devienne désirable au regard du bien commun ou, en tout cas, praticable techniquement. En sens inverse, la vérité juridique peut très bien réclamer une solution de contrainte pour des devoirs que la loi naturelle ne reconnaît susceptibles d'aucune » coercition effective », ou même postuler tout un système de règles contraignantes en des matières où la « loi naturelle » ne prescrit de devoir d'aucune sorte. Or qui peut fournir une directive au juriste, dans ce travail de discrimination et de dosage ? Non la « loi naturelle », puisqu'il s'agit précisément d'apprécier dans quelle mesure ses suggestions d'exigibilité ou de non-exigibilité seront accueillies par le droit positif de telle époque et de tel pays ; ensuite, parce qu'il s'agit là d'une œuvre artificielle qui ne peut être que le fruit de la raison et de l'expérience, en une matière éminemment contingente [1]).

Ainsi donc, sous quelque aspect qu'on la considère — dans le fond comme dans la forme, dans son contenu comme dans sa sanction, — la règle juridique répugne à la qualification de « naturelle » [2]). Il n'y a de droit juridique

1) On aura peut-être remarqué que la conception d'un droit juridique naturel soulève, à peu près, les mêmes critiques — du point de vue spécifiquement juridique — que le système de la « règle de droit » manifestée par la réaction de la grande masse des esprits (M. L. Duguit).

2) Quant à M Gény, il semble que tout le tome III de son grand ouvrage, *Science et technique*, et qui est consacré à « l'élaboration technique du droit positif », milite contre la thèse d'un droit naturel juridique, puisqu'il tend à démontrer — et démontre, en effet — que, tant que le « donné » n'est pas informé par la technique, il ne peut exister ni règle de droit (juridique), ni juridisme.

que muni de contrainte, et de contrainte publique ; que défini et construit — donc positif. Accolées l'une à l'autre, les deux épithètes « juridique » et « naturel » tendent fatalement à s'exclure [1]). Ou bien c'est le naturel qui empiète sur le juridique — et le soi-disant droit juridique naturel se confond alors avec le droit moral, c'est-à-dire la justice (que la « loi naturelle » nous renseigne, en effet, comme susceptible de coercition effective). Ou bien c'est le « juridique » qui l'emporte, et le prétendu droit naturel juridique se mue alors en un droit positif idéal, de la catégorie spécifiquement juridique, mais d'où tout « naturel » à complètement disparu.

Telle est, précisément la position adoptée par M. Hauriou, dans sa récente étude sur *L'ordre social, la justice et le droit* [2]). Partant de l'hypothèse d'un droit naturel spécifiquement juridique, « séparé de la justice elle-même » [3]), à base « d'ordre social et de justice », l'élément d'ordre social étant, d'ailleurs, « pratiquement le plus important » [4]), M. Hauriou ne peut plus concevoir ce droit naturel que « très particularisé » [5]) et même « déjà en partie réalisé. » Sa voie est connue et elle est jalonnée par deux ébauches » très poussées, celle du droit classique romain, qui fut » qualifié de « raison écrite » et celle du droit commun » contemporain. Les institutions juridiques qui se retrou- » veront dans ces deux ébauches à deux mille ans de

1) Dans le même sens, R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, t. I, n° 81, p. 239 ; H. S. Chamberlain, cité par F. Gény, *Science et technique*, t. III, n° 184, p. 25.

2) Parue dans la *Revue trimestrielle de droit civil*, 1927, pp. 795 et suiv.

3) M. Hauriou, *L'ordre social, la justice et le droit*, dans *Revue trimestrielle*, 1927, p. 821. — Mais peut-être M. Hauriou fait-il erreur, lorsqu'il écrit : « Si le Droit naturel ne devait être qu'une collection de préceptes de justice, la conception n'en serait point née, parce qu'elle ne se serait pas séparée de celle de la justice elle-même » *(loc. cit.)*. Historiquement, le droit naturel ou loi naturelle désigne les premiers principes de la moralité, *y compris* la règle de justice (voy. supra, pp. 418 et suiv.).

4) *Ibid.*, pp. 800-1, 820.

5) *Ibid.*, p. 823.

» distance, auront les plus grandes chances de contenir » beaucoup de droit naturel. Certes, il y aura encore à » chercher, mais ce sera le cas de répéter le « tu ne me » chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé » [1]).

Ainsi — d'après M. Hauriou, — le droit naturel n'est plus le mince « donné » de la nature que le juriste doit s'efforcer d'exploiter, d'adapter aux contingences et de mettre en œuvre ; c'est un « idéal » achevé de juridisme, « réalisé progressivement en des chefs-d'œuvre classiques » [2]), ce qui « nous ramène, ajoute M. Hauriou, à la traditionnelle définition artistique du droit... ; en tant que créateur d'ordre social et de justice, le droit est un art » [3]). Fort bien. Mais, si « toute théorie juridique est une œuvre d'art » [4]) (ou, suivant d'autres formules plus modestes, une application de la vertu de *prudence* aux choses *du droit : jurisprudence* [5]) ou, simplement, une « réussite » [6]), si, « en tant qu'art, le Droit et la jurisprudence sont des trouveurs de vérité sociale, des créateurs d'ordre social et de justice », si « leurs constructions exigent plus que de la technique », si « elles réclament de l'intuition artistique » [7]), que devient la notion d'un droit naturel juridique ? En tant qu'œuvre d'art ou de prudence, la règle juridique procède du génie humain, non de la nature : dans le sens où est pris ici le mot « nature », ceci exclut cela et réciproquement.

Mais il ne suit pas de là que, dans la confection de l'œuvre d'art juridique, le génie humain tirerait tout de son propre fonds. Il travaille, au contraire, sur des données multiples, faits et idées qui lui sont fournies par les diverses sciences,

1) *Ibid*, p. 823.
2) *Ibid.*, p. 824.
3) *Ibid*, p. 824.
4) *Ibid.*, p. 824.
5) Voy. F. Senn, *De la jurisprudence, Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia* (Ulpien, lib. I Regul., D 1, 1, *de justitia et jure*, 10, 2), Paris, 1925.
6) L'expression est de L. Le Fur, *Le fondement du droit*, p. 3 du tiré à part.
7) M. Hauriou, *op. cit.*, p. 825.

y compris la science philosophique [1]), données qu'il aura à traiter suivant une méthode nécessairement adéquate à son objet. En ce sens seulement il est permis de parler d'un droit supérieur au droit des textes et des jurisprudences [2]) — dans le sens d'une méthode d'élaboration du droit positif, non seulement pour la forme, mais aussi pour le fond. Or parmi les données que le juriste rencontre en premier lieu se trouve la donnée morale du droit naturel, spécialement l'idée de justice à laquelle il faut bien reconnaître valeur objective, sous peine de ruiner l'ordre où elle entre comme composante.

Telle n'est pas, malheureusement, l'attitude de M. Ripert. S'il s'était borné à dénoncer la vanité, mieux la contradiction renfermée dans le concept de droit naturel juridique, il n'y aurait eu qu'à approuver. Mais sa critique porte plus loin et à faux : elle tend à jeter le doute sur les bases mêmes de la moralité, à savoir l'existence d'un droit naturel moral; bien plus, à contester l'aptitude de la raison humaine à discerner des règles morales les plus élémentaires [3]). Comment, dans ces conditions, l'édifice juridique pourrait-il se soutenir ? S'il n'y a que subjectisme dans l'ordre moral, comment construire une règle qui se justifie au regard de l'intelligence et qui puisse donc s'imposer à la volonté ? [4]).

1) Comp. F. Gény, *Science et technique*, t. III, n° 258, p. 467 : « Et comme le droit n'est guère plus, en soi, que la forme d'une matière représentée par des disciplines plus profondes, parmi lesquelles la morale, l'économie, la politique tiennent le premier rang... »

2) Voy. F. Gény, *Réponse à l'Enquête de M. Riquet sur Les Droits du Droit et « Sa Majesté la Loi »*, p. 79, Paris 1927 : « ... le résultat le plus notable pour moi de ce travail [*Science et technique*], c'est qu'il existe, même dans l'ordre positif, un droit supérieur, dont les sources formelles, loi en tête, ne sont que l'expression imparfaite et contingente... »

3) Voy. supra, pp. 447 et suiv., le résumé des idées de M. Ripert. — Pour une critique plus approfondie du subjectivisme de M. Ripert, voy. F. Gény, *La nécessité du droit naturel*, dans *Science et technique*, t. IV, pp. 260-1.

4) Voy., d'ailleurs, M. Ripert lui-même, au n° 203, p. 411 : « La seule notion d'obligation implique une croyance à l'idéal moral, puisqu'il faut expliquer la soumission légitime de l'homme à l'homme. » — Mais le but ne sera atteint que si cette croyance est justifiée.

Mais, peut-être, M. Ripert demande-t-il à la certitude morale une rigueur qui n'appartient qu'à la certitude mathématique : ce serait une confusion de genres. Or, écoutons la leçon de S. Thomas d'Aquin, résumée dans le syllogisme suivant : « La manière de manifester la vérité dans une » science doit tenir compte de la matière soumise aux inves- » tigations de cette science : or la matière morale [et » sociale] ne s'accommode pas de la certitude parfaite. » Donc, il faut en cette science manifester la vérité d'une » manière figurée, c'est dire avec vraisemblance. Et c'est » ainsi qu'on la fait sortir des principes qui lui appar- » tiennent en propre » [1]). La certitude parfaite, absolue, en matière morale ne s'attache qu'aux premiers principes et à leurs conséquences immédiates, très générales encore; pour le reste, la certitude n'est que relative, parce que la matière est contingente et que l'erreur est facile. S'il en est ainsi en science morale proprement dite, à combien plus forte raison l'incertitude sera-t-elle grande dans le domaine des institutions politiques et juridiques, où le motif d'opportunité prend une si singulière importance !

JEAN DABIN.

1) Voy., sur ce point, SCHWALM, *Leçons de philosophie sociale*, t. II, p. 360 et tout l'article intitulé : *La certitude de la science politique*, pp. 359-68. Comp. G. RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison*, pp. 284-5, qui parle de la « sécurité simplement morale des lois juridiques qui, enserrant la totalité de la vie sociale, doivent s'accommoder d'une complexité de situations qui défie toute analyse. »

XXIII

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE EN OCCIDENT *)

Dans la livraison de cette revue, datée de février 1927, M. M. De Wulf terminait le précédent bulletin en remarquant qu'il aurait à être continué bientôt, tant la production littéraire relative au moyen âge philosophique est abondante.

Après avoir parcouru rapidement le champ des études monographiques, et en nous arrêtant aux principales [1]), nous analyserons quelques travaux de synthèse.

I. — Monographies

I. — Avant le XIIe siècle

Jean Scot Erigène, qui est assurément le premier métaphysicien remarquable du moyen âge, continue à retenir l'attention des historiens. Une étude d'ensemble a paru en anglais : H. Bett, *Johannes*

*) Sigles employés :

AHDLMA : *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (dirigées par E. Gilson et G. Théry, O. P.). Paris, Vrin. Depuis 1926.

BGPM : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des M. A.* (Fondateur : Cl. Baeumker ; directeur : M. Grabmann). Münster in W.

BT : *Bibliothèque thomiste.* (Directeur : P. Mandonnet). Le Saulchoir, Kain (Belgique).

MG : *Mittelalterliches Geistesleben* de M. Grabmann. (Munich, M. Flueber, 1926, in-8°, XI et 585 pp.). Série d'études sur le moyen âge.

RNS : *Revue Néo-Scolastique.* (Louvain).

1) Rappelons qu'on trouve une bibliographie complète de la philosophie médiévale dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain). Voir surtout les chapitres : *Sources littéraires du moyen âge. Histoire du dogme et des hérésies. Histoire des sciences et des lettres.*

Scotus Erigena (Cambridge, University press, 1925 ; in-8°, 204 pp.) ; l'auteur n'a d'autre prétention que de présenter au public philosophique de langue anglaise un exposé succinct, mais complet, relatif à Scot : vie et œuvres, doctrine, sources et influence de Scot ; l'ouvrage se termine par un appendice sur les citations scripturaires relevées dans l'œuvre d'Erigène, et par quatre tables.

On étudie avec prédilection la dépendance de Scot vis-à-vis du néo-platonisme : H. Dörries, *Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neoplatonismus* (Tubingue, Mohr, 1925 ; in-8°, 122 pp.), conclut qu'Erigène est vraiment original dans l'utilisation qu'il fait du néo-platonisme. M. Techert, *Le plotinisme dans le système de Jean Scot Erigène* (RNS, XXIX, 1927, pp. 28 à 68) essaie d'autre part de démontrer — à l'encontre de l'opinion courante — la probabilité d'une dépendance directe de Scot vis-à-vis de Plotin.

Signalons une étude d'ensemble sur Lanfranc : A. J. Mac-Donald, *Lanfranc. A study of his life, work and writings* (Oxford, University press, 1926 ; in-8°, ix et 308 pp.).

Sur saint Anselme on consultera l'étude de H. Ostlender : *Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik. Mit deutsch. und lat. Texten* (Religiöse Quellenschriften, fasc. 45 ; Dusseldorf, Schwann, 1927 ; in-8°, 45 pp.).

II. — Le xiie siècle

B. Geyer poursuit l'édition des œuvres philosophiques d'Abélard : *Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica « Ingredientibus ». 3. Die Glossen zu* Περὶ Ἑρμενείας (BGPM, XXI, 3, 1927, pp. 307 à 503).

La discussion continue au sujet de la provenance de la célèbre *Summa Sententiarum,* que plusieurs attribuaient à Hugues de Saint-Victor, et que M. Chossat avait mise sous le nom de Hugues de Mortagne. Dans son article : *La Summa Sententiarum est-elle postérieure aux Sentences de P. Lombard ?* (RNS, XXVIII, 1926, pp. 284 à 302), O. Lottin écarte comme Chossat le nom de Hugues de Saint-Victor, en démontrant que l'ouvrage date au plus tôt de 1141. F. Pelster appuie également Chossat (Scholastik, Valkenburg, 1927). D'autre part, B. Geyer soutient que l'auteur de la *Summa* serait un certain *Magister Otto,* Evêque de Lucques et protecteur de P. Lombard (*Verfasser und Abfassungszeit der sog. Summa Sententiarum.* Theol. Quartalschrift, CVII, 1926, pp. 89 à 107).

Cl. Baeumker a édité, peu de temps avant sa mort, un écrit polé-

mique dirigé contre le panthéiste Amaury de Bène et son école : *Contra Amaurianos. Ein anonymer Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrh.* (BGPM, XXIV, 5, 6 ; 1926, LX et 52 pp.). Baeumker pense que le traité est dû à la plume de Garnier de Rochefort, dont il signale d'autres œuvres inédites.

III. — Le XIIIe siècle

Le XIIIe siècle demeure à juste titre le principal objet d'étude des médiévistes, et l'émulation qui s'affirma dès l'origine entre les deux grands Ordres mendiants est aujourd'hui encore un des facteurs du développement sans cesse croissant des recherches relatives aux courants d'idées du XIIIe siècle.

On trouve un bon exposé de l'état de la question dans l'article du Card. F. Ehrle, S. J. : *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII* (Xenia thomistica, III ; Rome, 1925), dans lequel l'éminent auteur reprend et précise ses études antérieures sur le même sujet.

L'événement capital, qui est le point de départ des luttes doctrinales désormais incessantes, est l'introduction des œuvres d'Aristote et des Arabes en Occident. On a accueilli avec grande faveur les pages magistrales que Mgr A. Pelzer a écrites sur ce sujet dans la dernière édition de l'*Histoire de la Philosophie médiévale* de M. De Wulf (Louvain, tome I, 1924, pp. 223 à 237). On consultera aussi la dernière édition d'Ueberweg (voir plus loin), ainsi que : M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften Spanischer Bibliotheken* (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch., Munich, 1928 ; in-8°, 120 pp.).

1° *L'ancienne scolastique ou l'augustinisme.*

Tout en reconnaissant le bien fondé des critiques formulées contre le terme *augustinisme*, la plupart [1]) des médiévistes maintiennent cette appellation pour désigner la scolastique préthomiste en général et celle qui, après saint Thomas, reste réfractaire à l'aristotélisme et fidèle aux anciennes idées. Après l'avènement du thomisme et de l'averroïsme latin, l'augustinisme est surtout représenté par l'école franciscaine.

1) J. Sostili adopte résolument l'appellation *ancienne scolastique* proposée par M. De Wulf. (J. Sostili, *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia.* Divus Thomas de Plaisance, XXXI, 1928, p. 51 en note ; tiré à part, p. 4 en note).

G. Lacombe a entrepris la publication des œuvres de Prévostin : il vient de consacrer un premier volume à une introduction qui est la première étude d'ensemble sur la personnalité du Chancelier de Paris : *Praepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia. I. Etude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin* (BT, XI, 1927 ; x et 221 pp.). Personnage de transition, il paraît à l'aube du grand siècle et est un des principaux summistes de l'époque.

Signalons deux petites monographies intéressantes : E. Longpré, O. F. M., *Fr. Thomas d'York, O. F. M. La première Somme métaphysique du XIIIe siècle* (Archivum francisc. histor., XIX, 1926, 58 pp.) et A. Callebaut, O. F. M., *Jean Pecham, O. F. M., et l'augustinisme. Aperçus historiques : 1263-1285* (Ibidem, XVIII, 1925, 32 pp.). Dans la première, le P. Longpré met en lumière la vie et l'œuvre de Thomas d'York, qui joua un rôle important et trop peu connu dans l'histoire des origines de l'école franciscaine et dans celle des grandes systématisations scientifiques du xiiie siècle. La seconde est une critique adressée aux historiens dominicains, que l'auteur accuse d'avoir donné une version tendancieuse du conflit entre l'école thomiste naissante et ses adversaires.

B. Jansen a achevé la publication des *Quaestiones in secundum librum sententiarum Fr. P. Johannis Olivi :* nous en possédons ainsi trois volumes considérables, qui forment le tome IV de la *Bibliotheca franciscana scholastica,* éditée à Quaracchi (vol. III : *Quaestiones,* pp. 72 à 118, 1926). Nous renvoyons le lecteur au compte rendu qu'a donné M. De Wulf des deux premiers volumes (RNS, XXVIII, 1926, pp. 61-62).

Un gros volume du Spicilegium Sacrum Lovaniense est consacré à *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine* (E. Hocedez, S. J., S. S. L., VII ; Louvain, Paris, 1926 ; in-8°, xvi et 555 pp.). L'auteur veut tirer de l'oubli l'œuvre de Richard et donner à celui-ci la place qui lui revient dans ce xiiie siècle où il a été trop longtemps éclipsé par les grandes figures qui l'entourent. A cette fin, il étudie la vie, puis la doctrine, tant philosophique que théologique, du *Doctor Solidus.*

Il convient de mentionner enfin le travail de H. Spettmann : *Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Scotus* (Paderborn, Schöningh, 1925 ; in-12, 143 pp.). La théorie de la connaissance est à la fois un des points les plus caractéristiques et les plus obscurs de la doctrine augustinienne reprise et développée par l'école franciscaine, surtout depuis saint Bonaventure.

2° *L'aristotélisme chrétien et le thomisme.*

Deux études de caractère général ont paru sur Albert le Grand : celle de F. Strunz : *Albertus Magnus. Weisheit und Naturforschung im M. A.* (Menschen, Völker, Zeiten, fasc. 15 ; Vienne, K. König, 1926 ; in-8°, 187 pp.), que nous n'avons pu examiner, et celle, toute récente, de M. Grabmann : *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben* (Innsbruck, 1928 ; in-8°, 74 pp.), qui est un tiré à part de la Zeitschrift für kathol. Theol. (XXV, 1928). A l'encontre de H. von Schubert *(Die Geschichte des deutschen Glaubens.* Leipzig, 1925), qui considère la scolastique comme une théologie étrangère au génie des peuples germaniques et ne reconnaît pas de grands scolastiques allemands, sauf peut-être Hugues de Saint-Victor, un mystique, et Albert le Grand, un compilateur, Grabmann fixe d'abord la personnalité spirituelle d'Albert d'après les titres qui ont servi à le désigner au cours de l'histoire ; il établit ensuite l'influence d'Albert sur la Scolastique et la mystique, en Allemagne et à l'étranger. Nous retrouvons une fois de plus, dans cette brochure, la riche érudition du savant professeur de Munich.

Cette vaste et profonde connaissance du moyen âge permet à Mgr Grabmann d'allonger sans cesse la liste de ses publications : nous lui devons notamment deux nouvelles études sur le disciple néo-platonicien d'Albert le Grand, Ulric de Strasbourg. La première a paru dans les M. G., recueil de dix-sept études sur l'histoire de la Scolastique et de la mystique — dont la plupart ne sont que des mises au point d'articles publiés précédemment dans diverses revues, allemandes ou étrangères. (C'est ainsi que la cinquième, consacrée à la carrière, à la personnalité et au rôle scientifique d'Ulric de Strasbourg (pp. 147 à 221), provient d'une série d'articles écrits en 1905 pour la *Zeitschrift für Kath. theol.*). Une seconde notice de Grabmann a paru dans les *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch.* de Munich : *Des Ulrich Engelberti von Strassburg, O. P. († 1277) Abhandlung De Pulchro. Untersuchungen und Texte :* (1926, in-8, 84 p.).

La *Bibliographie thomiste* (de 1800 à 1920), publiée en 1921 par P. Mandonnet et J. Destrez, comptait 2219 numéros ; il faudrait en ajouter un gros millier à l'heure actuelle. Essayons de donner une idée d'ensemble sur cette vaste littérature, en indiquant les travaux les plus remarquables [1].

1) Pour la bibliographie thomiste courante, voir le *Bulletin thomiste,* publié par la Société thomiste, depuis 1924 ; Le Saulchoir, Kain (Belgique).

Pour clore la longue série des mélanges dédiés au docteur commun à l'occasion du sixième centenaire de sa canonisation, ses admirateurs de langue flamande ont eu l'heureuse idée de publier un ouvrage collectif dû à la collaboration de maîtres distingués : *Sint Thomas van Aquin. Bijdragen over zijn tijd, zijn leer en zijn verheerlijking door de kunst.* (édité par A. W. Van Winckel, O. P. et F. Van Goethem. Bruxelles, Standaard, 1927 ; in-4, 228 pp.) La dernière partie est remarquable : elle comporte un album iconographique riche de 131 reproductions sur papier glacé.

Il faut renoncer à citer les nombreux articles consacrés à l'histoire de la vie et des œuvres de saint Thomas, et notamment à la chronologie de ces dernières. La discussion porte surtout sur la date des questions quodlibétiques (Cfr Pelster, Glorieux, Mandonnet, Synave, Lottin, dans les différentes revues de philosophie et de théologie). — L' *Einführung in die Summa* de M. Grabmann a été traduite en français par E. Vansteenberghe : M. Grabmann. *La somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique.* (Paris, Nouv. libr. nation., 1925 ; in-8°, 170 pp.). — Dans ses M. G., Grabmann traduit et met à jour un article paru en 1914 dans les *Annales de l'Institut de Philosophie* (Louvain) : *Die Aristoteleskommentare des Hg. Thomas v. Aquin* (VIII, pp. 266 à 313). — Nous devons à M. le Prof. Mansion un important article, très fouillé : *Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la métaphysique d'Aristote* (RNS, XXVII, 1925 ; pp. 274 à 295) ; l'auteur y étudie les circonstances de composition et spécialement la date des différentes parties du commentaire. — Sur le *De Ente et Essentia,* on peut voir : M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Le De Ente et Essentia de saint Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les ms parisiens. Introduction, notes et études historiques.* BT, VIII, 1926 ; in-8°, XXX et 220 pp.). Voir aussi : M. Grabmann, *Die Schrift De Ente et Essentia und die Seinsmetaphysik des hg. Thomas von Aquin* (MG, IX, pp. 314 à 331). — Sur l'opuscule antiaverroïste de saint Thomas a paru un ouvrage de G. Castellani : *San Tommaso d'Aquino. L'unità dell' intelletto. Testo con introduzione e commento.* (Milan, Rome, 1927 ; in-16, 163 pp.). — Notons enfin deux exposés plus généraux, l'un relatif à la vie, l'autre aux œuvres du saint Docteur : A. Walz, O. P. *Delineatio vitae S. Thomae de Aquino.* (Rome, Coll. angel., 1927) et A. Bacvic, O. P. *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Ibidem, 1926 ou Angelicum, 1928). Et rappelons aussi le livre de J. De Guibert, S. J. : *Les doublets de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Beauchesne, 1926 ; in-12, 168 pp.),

ouvrage qui a été présenté aux lecteurs de la RNS par M. le Prof. Balthasar (RNS, XXIX, 1927 ; pp. 362 à 365).

Nous renonçons à énumérer les nombreuses éditions et traductions partielles des œuvres de saint Thomas, parues au cours des dernières années.

Quant aux multiples monographies touchant des points particuliers de la doctrine thomiste, voici les plus importantes : P. H. Wicksteed, *The reactions between dogma and philosophy illustrated from the works of S. Thomas Aquinas* (Londres. Constable, 1926 ; in-8°, 695 pp.). Nous n'avons pu voir ce livre dont le titre et le volume sont pourtant de nature à éveiller une légitime curiosité. — Le cinquième fascicule du grand ouvrage épistémologique de J. Maréchal, S. J., a vu le jour en 1926 : *Le point de départ de la métaphysique. V. Le thomisme devant la philosophie critique.* (Louvain, Museum lessianum ; Paris, Alcan ; in-16, 482 pp.) ; il a été analysé par le R. P. Kremer dans la RNS (XXIX, 1927, pp. 475 à 478). — La dissertation présentée par A. Van Hove pour la maîtrise en théologie à l'Université de Louvain intéresse principalement cette dernière discipline : *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* (Bruges, Paris, 1927 ; in-8°, XXXV et 390 pp.) ; mais tous ceux qui étudient la pensée de saint Thomas consulteront avec grand profit ce travail, fruit de recherches méthodiques et étendues dans l'œuvre à la fois philosophique et théologique du docteur commun. On peut lire le compte rendu de M. Mansion dans la RNS d'août 1927 (pp. 344 à 346). — Nous voudrions signaler enfin deux études comparatives dans lesquelles le thomisme est mis en parallèle avec les systèmes respectifs de deux chefs d'école qui ont exercé une influence considérable sur le développement de la pensée catholique, saint Augustin et Suarez : E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a-t-il critiqué saint Augustin ?* (AHDLMA, I, 1926 ; p. 1 à 127) et P. Descoqs, S. J., *Thomisme et Suarézisme* (Arch. de Philos., IV, 1927 ; pp. 82 à 192). Rien n'est suggestif comme le rapprochement de ces figures célèbres, quoique d'inégale grandeur, car en allant au fond des choses, on aperçoit que le point de divergence entre ces grandes orientations d'une tradition philosophique par ailleurs une et continue, se trouve au cœur de la métaphysique et de la théorie de la connaissance qui en est le seuil. Cette divergence est-elle grave ou légère, est-elle faite de nuances ou engage-t-elle le fond de la pensée ? Ici, les avis sont partagés, comme nous le rappellerons plus loin.

Nous arrivons ainsi aux ouvrages de synthèse, consacrés au

thomisme en général. E. Gilson. *Saint Thomas d'Aquin* (Paris, Lecoffre, 1925 ; in-16, 380 pp.) fait partie de la collection *Les moralistes chrétiens* et comporte une introduction sur *l'humanisme de saint Thomas.* — Le livre de Gilson : *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas* (Paris, Vrin), a atteint en 1927 sa troisième édition. — Celui de M. Grabmann : *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt* (Munich, Kösel et Pustet, 1926, in-8°, 172 pp.) en est à sa cinquième édition, corrigée par l'auteur (notamment quant à la chronologie des œuvres de saint Thomas). — Grabmann a publié, en 1925, un élégant petit livre intitulé : *Die Kulturphilosophie des Hg. Thomas von Aquin* (Augsbourg, B. Filser ; in-8°, 217 pp.). Issue de plusieurs conférences données par l'auteur à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas, cette publication contient sept études sur les principaux aspects du thomisme considéré comme valeur culturelle, soit pour le moyen âge, soit pour notre époque. — Il faut rapprocher de cette vue panoramique celle, plus brève et plus technique, de P. Tischleder : *Die Geistesgeschichtliche Bedeutung des Hg. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie* (Fribourg-en-Br., Herder, 1927 ; in-8°, VI et 37 pp.), également née d'une série de conférences de l'auteur. — *L'anima di San Tommaso,* de F. Olgiati (Milan, Vita e Pensiero, s. d.; in-8°, 149 pp.) est un essai de synthèse de la philosophie thomiste en fonction de la notion d'être, dans laquelle l'auteur voit l'âme du système ; professeur de métaphysique à l'Université du Sacré Cœur, il considère successivement la mise en œuvre de la notion d'être dans les différentes branches de la philosophie et dans la théologie du Docteur angélique. Ce n'est pas ici le lieu de juger cette intéressante brochure au point de vue métaphysique. — Il nous reste à signaler le beau livre de E. De Bruyne : *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu. L'homme. La vision du monde* (Paris, Beauchesne ; Bruxelles, Cité chrétienne, 1928 ; in-8°, 348 pp.). Ce livre est complet. Dans sa partie historique, il résume les résultats des innombrables travaux relatifs à la carrière de saint Thomas, en se gardant bien de trancher hâtivement les questions encore débattues. Cette partie comprend les deux premiers chapitres : I. Le milieu (Vie universitaire — Réguliers et Séculiers — Les attitudes intellectuelles). II. L'homme (Notice biographique. Le caractère. L'unité du thomisme. Taches solaires). On remarquera ce dernier article, qui étudie les déficiences du thomisme. Sujet important, nécessaire, trop négligé par beaucoup d'admirateurs enthousiastes ; on ne peut oublier que l'œuvre de saint Thomas n'est pas à présenter telle

quelle à nos contemporains, et qu'avant de faire du thomisme un instrument de régénération intellectuelle, il faut à tout prix le dépouiller de son écorce médiévale. Dans sa partie philosophique, l'ouvrage de E. De Bruyne est une synthèse, neuve et vigoureuse de structure, actuelle et élégante de forme, et cependant, mesurée et fidèle quant au fond. Ancien élève de l'Institut Supérieur de Philosophie à Louvain, l'auteur a su fondre dans une unité originale le meilleur de l'enseignement, souvent inédit, de maîtres éminents. Nous souhaitons à cet ouvrage de très nombreux lecteurs.

Sur les disciples immédiats de saint Thomas, il convient de mentionner les articles de Grabmann : *Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrh.* (MG, X, pp. 332 à 391), et: *Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens* (ibid., XI, pp. 392 à 431). On trouve dans ces articles une mine de renseignements sur la carrière de quatorze personnages appartenant aux débuts de l'école thomiste.

P. Glorieux a commencé la publication de ses recherches sur *Les premières polémiques thomistes.* Un premier volume est consacré au *Correctorium corruptorii « Quare »* (BT, IX, 1927 ; LVI et 451 p.). — Un article du même auteur est intitulé : *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284-1286).* (Rev. thom., 1927, pp. 259 à 291).

Gilles de Rome peut être rattaché, à certains points de vue, à l'école thomiste. K. Egenter a publié une dissertation inaugurale qui a pour titre : *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus* (Regensburg, J. Habbel, 1925 ; VIII et 97 p.). C'est un travail bien documenté et bien ordonné, qui contient notamment une introduction sur la chronologie des œuvres de Gilles de Rome.

3° *Directions philosophiques diverses.*

Le fascicule VI des *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi,* publiés par R. Steele, a paru en 1926 : *Compotus fratris Rogeri* (Oxford, 1926 ; XXVII et 302 p.).

Aux pages consacrées à maître Eckhart dans le précédent bulletin, il faut ajouter la mention du travail collectif de O. Karrer et H. Piesch : *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326* (Erfurt, Kurt Stenger, 1927 ; in-8°, 172 p.) ; ce travail comporte une double introduction historique dont l'une considère les circonstances externes de composition, et l'autre le caractère interne de l'écrit en question ; viennent ensuite les documents relatifs au procès d'Eckhart, traduits et annotés. — On peut lire dans le *Divus*

Thomas de Fribourg (1927) la discussion entre Grabmann et Karrer au sujet du célèbre mystique allemand. — Grabmann a découvert récemment, à Avignon et à Rome, des questions inédites de maître Eckhart : elles sont analysées dans les *Abhandl. der bayer. Akad. der Wissensch.* : M. Grabmann : *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange* (Munich, Oldenbourg, 1927 ; in-4°, 124 p.).

Dans un article qui trahit ses talents de paléographe et d'historien, Mgr A. Pelzer nous apprend à connaître un Scolastique dont le nom ne figure pas encore dans les histoires de la philosophie médiévale ; il nous montre en même temps, par un spécimen typique, le parti qu'on peut tirer des manuscrits médiévaux, à condition de les étudier avec le soin et la perspicacité dont il donne lui-même l'exemple : A. Pelzer : *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de saint Augustin et le ms latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane* (RNS, XXX, 1928 ; pp. 316 à 351).

4° *Le Scotisme.*

La nouvelle *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* s'ouvre par un ouvrage qui « a l'importance d'un grand événement dans le mouvement créé autour de Scot » (R. Martin) : nous voulons parler du livre de Ch. Balic, O. F. M. *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Etude historique et critique* (Louvain, 1927 ; in-8°, XVI et 370 p. et annexe reliée séparément, contenant XVI tables). Voici la conclusion de ce livre révolutionnaire : « Les textes les plus caractéristiques, les commentaires sans lesquels il est impossible de saisir l'enseignement du docteur franciscain dans son essence, son développement et sa vie, restent toujours inédits » (Introduction, p. XV). Si l'on ajoute que cette étude répond à toutes les exigences de la critique historique et qu'elle est le fruit de longues recherches dans de nombreuses bibliothèques européennes, on conclura que le travail du P. Balic constitue un tournant dans l'étude du scotisme.

Un grand ouvrage d'ensemble sur Duns Scot a vu le jour en la même année 1927 : C. R. S. Harris : *Duns Scotus, Vol. I. The place of Duns Scotus in medieval thought. Vol. II. The philosophical doctrines of Duns Scotus* (Oxford, Clarendon press, 1927 ; in 8°, XII et 380 p. + 401 p.). Ce livre, contrairement au précédent, n'a pas la prétention d'innover. C'est une étude complète sur la carrière de Scot, sa doctrine et son rôle dans l'histoire des idées. Richement pourvu d'appendices bibliographiques et critiques, ainsi que de tables ; édité avec élégance, l'ouvrage compte en outre une quarantaine de

pages de textes inédits : *Opuscula hactenus inedita Johanni Duns Scoto attributa.*

Nous ne pouvons passer sous silence l'étude originale et très suggestive de E. Gilson : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (AHDLMA, II, 1927 ; p. 89 à 149). M. Gilson s'est attaché depuis longtemps à dégager l'influence d'Avicenne sur le moyen âge chrétien : il y songeait notamment en répondant à la question : *Pourquoi saint Thomas a-t-il critiqué saint Augustin ?* (voir plus haut). Ici, il examine ce que le docteur subtil doit à l'avicennisme, et il laisse entendre en finissant que la place de Duns Scot dans l'histoire de la philosophie médiévale n'est peut-être pas tout à fait celle qu'on lui attribue d'ordinaire.

5° *Ouvrages généraux sur le XIIIe siècle.*

Nous voulons mentionner surtout le tome X de la BT ; P. Glorieux : *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (1925, 382 p.). Ce travail a été reçu avec faveur par les historiens du moyen âge : c'est le premier ouvrage d'ensemble sur cette matière. Outre une introduction et cinq tables, il renferme deux parties : une étude sur la structure et la valeur du quodlibet, puis la liste des disputes quodlibétiques de la période annoncée, avec l'indication des circonstances de composition, l'énoncé détaillé de toutes les questions, l'incipit et l'explicit de chaque quolibet. L'auteur passe ainsi en revue l'œuvre quodlibétique de 31 maîtres, sans compter 9 quodlibets anonymes.

L'article de M. D. Chenu, O. P. : *La théologie comme science au XIIIe siècle* (AHDLMA, II, 1927 ; pp. 31 à 71) ne concerne pas directement la philosophie médiévale, mais intéresse cependant l'histoire des méthodes scolastiques et de la classification des sciences au moyen âge.

IV. — Après le xiiie siècle

Aux brochures de C. Michalski signalées précédemment et consacrées au xive siècle, il faut ajouter : *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovie, 1926) ; *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1927 ; 31 p.) La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au xive siècle (Ibidem, 1928 ; 71 p.).

J. Koch a entrepris l'étude d'une des figures les plus remarquables du xive siècle commençant : *Durandus de sancto Porciano,*

O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrh. — I. Teil: Literargeschichtliche Grundlegung (BGPM. XXVI, 1; 1927; XV et 436 p.). Ce livre est à tous points de vue remarquable.

Mentionnons une contribution importante à l'histoire de l'école scotiste : D. Scaramuzzi, O. F. M. : *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia* (Rome, Desclée, 1927 ; in-8°, XXVII et 323 p.). Outre une introduction sur *la vraie physionomie du Scotisme,* ce livre contient l'histoire du scotisme dans l'Italie méridionale, depuis le xive jusqu'à la fin du xviiie siècle. Bonne bibliographie et bonnes tables.

Sur Albert de Saxe a paru la seconde édition de l'ouvrage de S. Heidingsfelder : *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles* (BGPM, XXII, 3, 4 ; 1927 ; XV et 147 p.).

Dans *Criterion* de 1927 : *Joan Baconthorp, averroïsta ?* (III, pp. 45 à 60 et pp. 296 à 319), B. F. Xiberta, O. C., démontre que Baconthorp n'est pas le représentant de l'averroïsme au xive siècle, et explique comment est née l'appellation, mal comprise dans la suite, de *princeps averroïstarum.*

Nous avons signalé plus haut l'article de P. Descoqs, S. J. : *Thomisme et Suarézisme.* Il faut y joindre celui de M. Grabmann : *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung* (MG, XVII, pp. 525 à 560).

II. — Travaux de Synthèse

L'historien de la philosophie se double le plus souvent d'un *philosophe :* il en résulte qu'au travail de synthèse relevant de l'histoire s'ajoute presque toujours une critique des systèmes philosophiques qui, elle, dépasse le domaine propre de l'historien et se fait du point de vue d'une philosophie prise comme norme. Cette remarque légitime la division adoptée dans la seconde partie de ce bulletin.

I. — L'évolution historique de la philosophie médiévale

La cinquième édition de l'*Histoire de la Philosophie médiévale* de M. De Wulf fut l'occasion de nouveaux échanges de vues sur les cadres dans lesquels il convient de présenter le moyen âge philosophique. On connaît la thèse de M. De Wulf : il y eut, au

moyen âge, une philosophie dominante, un patrimoine d'idées possédé en commun, avec des nuances parfois très diverses, par la majeure partie des maîtres ; ce patrimoine collectif n'est pas réductible au symbole des dogmes catholiques, cette entente intellectuelle n'est pas un accord imposé aux intelligences par l'obligation de croire, mais elle constitue une véritable communion de pensée, acceptée et voulue, ayant pour objet un ensemble de notions et de doctrines qui fournissent les grandes lignes d'une vision philosophique du monde. Cette philosophie dominante, M. De Wulf l'appelle la *Scolastique ;* du coup, les conceptions opposées ou simplement divergentes deviennent respectivement des conceptions *antiscolastiques* ou *indépendantes.* A l'intérieur de la scolastique (comme à l'intérieur des groupes anti- ou ascolastiques) se dessinent des courants de pensée parfois très différents, mais ces divergences n'atteignent pas le fonds de doctrines — surtout métaphysiques — sur lequel elles se greffent. Il y a donc plus d'opposition entre le thomisme et l'averroïsme, qui sont pourtant deux formes de l'aristotélisme, qu'entre le système péripatéticien de saint Thomas et le système augustinien de saint Bonaventure.

E. Gilson (Revue critique, *Hist. des philosophies médiévales et des doctrines religieuses ;* 1925, pp. 289 et 290) et le *Bulletin thomiste,* (1925, pp. 84) en France, F. Sassen (*Studia catholica,* 1925, pp. 123 à 137) en Hollande, se sont élevés contre cette interprétation et ont souligné les divergences de pensée qui opposent les grands scolastiques entre eux. M. Sassen croit qu'entre le néoplatonisme augustinien et l'aristotélisme, il existe une antinomie irréductible, qui devait nécessairement donner lieu à une conflit aigu, véritable « Kampf zweier Welten » ; c'est là, par conséquent, qu'il faut chercher le principe d'une division satisfaisante de la philosophie médiévale. Quant à l'unité intellectuelle du moyen âge, elle n'a rien de philosophique, mais résulte de l'unité religieuse.

M. De Wulf a répliqué ici même (*Y eut-il une philos. scolast. au moyen âge ?* RNS, XXIX, 1927, pp. 5 à 27), et dans les Studia catholica (*La philosophie du moyen âge. Questions de méthode.* S. G., III, 1927, pp. 369 à 386). Il rappelle, dans ces articles, qu'au XIIIe siècle déjà il était question de *Sententia communis* et de *communiter loquentes ;* qu'au XIVe, thomistes et scotistes étaient confondus sous une appellation commune : la *via antiqua ;* que Baeumker, suivi par Mgr Grabmann, parlait de *Gemeingut* des scolastiques. Il montre que la concordance avec le dogme catholique ne suffit nullement à distinguer la philosophie scolastique de toute autre : ce qui la caractérise, c'est une métaphysique pluraliste

et dynamiste qui est acceptée, dans sa structure générale, par l'immense majorité des docteurs médiévaux. S'interdire de considérer les similitudes des systèmes, c'est nier la valeur des idées collectives et générales et détruire le caractère scientifique de l'histoire. M. De Wulf consent à remplacer la dénomination *synthèse scolastique* par celle de *patrimoine commun* (Gemeingut, bien collectif, sententia communis) qui évoque moins l'idée d'un système achevé.

La RNS a publié dans son numéro de mai 1927 (*Tribune libre. Y eut-il une philosophie scolastique au moyen âge?* P. 225 à 231) des extraits de lettres qui sont autant de pièces versées au débat qui nous occupe. Le P. Maréchal, S. J., se déclare porté à atténuer un peu la thèse de M. De Wulf, mais non à la délaisser ; il propose d'appeler les *antiscolastiques*, des *scolastiques dissidents* et présente des observations très judicieuses sur le rôle du dogme dans l'élaboration de la philosophie médiévale. Mgr Grabmann se rallie à la conception de Baeumker et de M. De Wulf. Le P. Longpré, O. P. H. croit que le fonds doctrinal commun est plus considérable encore que M. De Wulf ne le laisse entendre. Enfin, M. B. Romeyer reconnaît chez les grands scolastiques une « synthèse foncière, qui n'est point due seulement à la volonté de respecter le donné chrétien, mais résulte bien de considérations rationnelles ».

Une autre enquête sur le même sujet a été ouverte dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica* de janvier 1928 : « Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica » et les réponses fournies montrent que la thèse de M. De Wulf rallie bien des suffrages.

Tout récemment a paru le premier manuel néerlandais spécialement consacré à l'histoire de la philosophie au moyen âge : F. Sassen, *Geschiedenis der patristische en middeleeuwsche wijsbegeerte.* (Philosophische bibliotheek. Bruxelles, Standaard, 1928 ; in-8°, 270 pp.). Le sujet est traité sommairement, mais ce livre a toutes les qualités, même typographiques, d'un bon manuel. Dans l'introduction à la philosophie médiévale (pp. 51 à 61), l'auteur maintient ses positions contre Baeumker, Grabmann et De Wulf : il persiste à affirmer que celui-ci confond thomisme et scolastique, et que le moyen âge ne connaît pas d'unité intellectuelle autre que l'unité dans la foi catholique.

La philosophie au moyen âge, de E. Gilson (Collection Payot, 25 et 26 ; in-8°, 318 pp.) a été réimprimée en 1925, en un seul volume. L'auteur semble moins préoccupé de décrire le contenu de la pensée médiévale que de la montrer se dégageant peu à peu de

l'influence du dogme et de la théologie, de manière à préparer l'avènement de la philosophie moderne. « Envisagée sous cet aspect, *qui est son véritable aspect historique*, toute l'histoire de la philosophie médiévale est celle d'un mouvement rationaliste qui se développe » (pp. 167). « Depuis le IXe siècle jusqu'au XIIIe, l'histoire de la philosophie médiévale est celle du problème des rapports entre la raison et la foi » (pp. 305). M. Gilson est porté à identifier *philosophie médiévale* et *philosophie scolastique* (pp. 7) ; ailleurs, il emploie plutôt le terme *scolastique* pour désigner les systèmes médiévaux issus de l'effort accompli pour concilier la raison et la foi (pp. 305 et 306) ; il en résulte, si nous comprenons bien, que l'histoire de la philosophie médiévale est celle de la ruine progressive de la scolastique, minée par le rationalisme qu'elle portait en germe dans son propre sein. — Comme M. Sassen, M. Gilson accentue l'opposition de l'augustinisme et de l'aristotélisme ; mais ici encore il s'agit moins de l'antagonisme de deux métaphysiques que du conflit entre l'ancienne théologie et le « rationalisme » de saint Thomas. — Cette interprétation de l'histoire du moyen âge a une conséquence assez inattendue : la fin du moyen âge cesse d'être une période de décadence ; elle ne l'est qu'au point de vue du thomisme et des autres systèmes qui veulent réaliser la coordination de la philosophie et du dogme dans une théologie spéculative ou « scolastique » ; mais au point de vue strictement philosophique, le moyen âge assiste à une montée ininterrompue de la raison vers les cimes du rationalisme moderne (entre autres, pp. 244).

La 11e édition du tome II de l'ouvrage d'Ueberweg a paru cette année, par les soins de B. Geyer : F. Ueberweg-B. Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. II. *Die patristische und Scolastiche Philosophie. Elfte, neubearbeitete und mit einem Philosophen — und Literatorenregister versehene Auflage* — (Berlin, E. S. Mittler, 1928; in-8°, XVIII et 826 pp.). C'est là un événement pour les historiens du moyen âge, car, chacun le sait, l'édition précédente de ce volume était déjà un outil de travail incomparable, grâce aux trésors de documentation bibliographique et de renseignements qui y sont accumulés, et à la méthode impeccable qui préside à leur agencement. L'ouvrage n'a pas subi de transformations essentielles, mais il est rajeuni de treize ans, et cela seul suffirait à lui donner une supériorité inappréciable sur les éditions antérieures. On connaît la division de la philosophie médiévale dans Ueberweg : préscolastique, scolastique naissante, haute scolastique, scolastique postérieure. M. Geyer examine la thèse de M. De Wulf sur l'unité de la scolastique : cette conception a pour lui l'avantage de mettre

en valeur, en face des différences que les récentes recherches historiques ont soulignées, les similitudes profondes qui existent entre les scolastiques ; cependant, il oppose à M. De Wulf des difficultés, mais elles sont plutôt d'ordre pratique et méthodologique (pp. 143-144).

Il y a peu de choses à tirer, au point de vue synthèse historique, du manuel de E. Bréhier sur la philosophie médiévale : *Histoire de la philosophie*. Tome I. *L'antiquité et le moyen âge*. II. *Moyen âge et Renaissance* (Paris, Alcan, 1928 ; in-8°, pp. 523 à 791). L'auteur adopte une division simplement chronologique et reprend, pour le reste, les classifications reçues. Pour lui, l'histoire de la philosophie médiévale est celle de la pensée humaine dominée par l'idée chrétienne du salut et paralysée dans son essor par les interventions de l'autorité ecclésiastique en matière d'enseignement et de doctrine ; mais malgré les contraintes de ce « régime » qui veut imposer l'unité intellectuelle, des courants irréductibles se font jour et des conflits aigus surgissent « qui interdisent, même pour cette époque (le XIIIe siècle), de parler d'une philosophie scolastique unique » (pp. 635). Ailleurs M. Bréhier reconnaît qu'il est « insuffisant d'opposer sommairement l'augustinisme franciscain au péripatétisme dominicain. En premier lieu, *saint Bonaventure n'hésite pas, sur bien des points, à suivre Aristote*, etc. » (pp. 644). En somme, l'auteur a des vues assez semblabes à celles de M. Gilson, mais elles prennent chez lui une forme si absolue, si dépourvue de nuances qu'en plusieurs endroits son ouvrage devient une interprétation très unilatérale du moyen âge.

On pourrait d'ailleurs relever dans son travail de nombreuses inexactitudes ; en voici quelques-unes : Joachim de Flore, abbé du monastère de Saint-Jean à la p. 600, est rangé parmi les franciscains spirituels à la p. 645 ; l'auteur semble croire que, pour saint Thomas, « les anges ne sont pas de véritables individus » (p. 649 ; encore p. 675), alors qu'on trouve dans les œuvres du Docteur commun des déclarations comme celle-ci : « *individuae* ergo sunt substantiae separatae et *singulares ;* non autem individuantur a materia... » (De unit. intell.) ; il attribue encore le *De adhaerendo Deo* à Albert le Grand (p. 654) ; la p. 659 donne de saint Thomas une image qui surprendra les lecteurs assidus de ses œuvres, et notamment de la Somme théologique ; à la p. 669, on oppose simplement « morale aristotélicienne » à « mystique chrétienne », comme si la mystique était toute la morale chrétienne, et comme si la morale de l'Evangile et celle d'Aristote n'avaient pas de nombreux points de contact ; à la p. 680, l'auteur

donne à un texte célèbre de saint Thomas un sens que le contexte récuse ; à la p. 726, la preuve thomiste de l'existence de Dieu par le mouvement est déclarée tributaire de la physique expérimentale d'Aristote.

On voit par ce qui précède que tout ce qui touche à la notion de la scolastique à son importance et la question est loin d'être vidée. On est assez facilement porté à n'y voir qu'une affaire de vocabulaire, et à penser qu'il suffirait de s'entendre sur le sens des mots *scolastique, augustinisme,* etc. C'est là un aspect réel, mais secondaire, des controverses que nous avons résumées : en fait, il s'agit de choses très conséquentes, tant au point de vue de la construction historique qu'au point de vue de la valeur intrinsèque de la philosophie médiévale.

Avant d'aborder le dernier article, nous devons au moins mentionner les travaux suivants : A. Dempf, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung* (Munich, Oldenbourg, 1925 ; in-8°, 179 pp.). Il s'agit des grandes systématisations connues sous le nom de *sommes :* l'auteur en étudie l'histoire, depuis leurs lointaines origines jusqu'à leur plein épanouissement au XIIIe siècle.

O. Dittrich, *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart* (Leipzig, F. Menier, 1926 ; 3 vol. in-8°, VIII et 374 pp., VII et 311 pp., VIII et 510 pp.). Cet ouvrage a été favorablement apprécié par les spécialistes. Le troisième volume est consacré au moyen âge, jusqu'à la Réforme.

G. Picard, S. J., a publié un *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques* (Arch. de Philos., IV, 1 ; Paris, Beauchesne, 1926).

Enfin, Mgr Grabmann a édité, dans les BGPM (XXV, 1 et 2 ; 1928 ; VII et 284 pp.), un volume de mélanges auquel Cl. Baeumker avait travaillé durant sa dernière maladie : *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Cl. Baeumker. Mit einem Lebensbilde Baeumkers herausgegeben von M. Grabmann.* Ce volume posthume est presqu'entièrement composé d'études générales sur la philosophie médiévale, notamment sur le platonisme au moyen âge.

II. — La valeur philosophique de la pensée médiévale

Le jugement que l'on porte sur la philosophie scolastique coïncide presque toujours avec la manière dont on apprécie l'idée d'un

mouvement néoscolastique, celui-ci impliquant un retour plus ou moins complet à la tradition philosophique du moyen âge. Aussi lira-t-on avec le plus vif intérêt le livre de J. S. Zybura, *Present-day thinkers and the New Scholasticism. An international symposium* (St Louis, Mo., Herder, 1926 ; in-12, xviii et 543 pp.). Le R. P. Kremer a longuement analysé ce volume dans son article : *Une enquête sur la néo-scolastique et la pensée contemporaine* (RNS, XXIX, 1927 ; pp. 231 à 243).

Il résulte de cette enquête que la scolastique est généralement estimée dans la mesure où elle est connue, et l'on peut dire qu'à l'heure présente ceux qui se sont donné la peine de fréquenter assidument les penseurs médiévaux, reconnaissent qu'ils ont accumulé des trésors de réflexion vraiment originale et proprement philosophique, dont la pensée contemporaine peut encore tirer profit.

Les partisans du mouvement néoscolastique vont plus loin. Ils estiment que la philosophie du moyen âge, héritière de la pensée grecque, représente la vraie tradition philosophique des peuples occidentaux ; que cette tradition, épuisée par deux siècles de décadence, a été violemment brisée par l'avènement de la pensée moderne, et que nous avons tout avantage à renouer avec cette tradition, sans toutefois négliger les progrès accomplis par la philosophie des temps nouveaux.

Affirmer l'existence d'un *patrimoine scolastique*, c'est tout simplement reconnaître, pensons-nous, que dans son ensemble le moyen âge a vécu d'une même tradition reçue des Grecs ; cette tradition a subi l'influence de la Révélation chrétienne, personne ne songe à le nier ; mais dans ses éléments philosophiques, elle est surtout tributaire d'Aristote et du néoplatonisme que *tous* les grands scolastiques ont plus ou moins combinés, de manière à constituer une métaphysique originale en même temps que traditionnelle, dont les traits fondamentaux sont communs à tous. En somme, c'est cette métaphysique que les néoscolastiques vont demander aux ancêtres, principalement à saint Thomas, pour la retravailler, la rajeunir et l'adapter aux exigences modernes de la pensée.

Le moyen âge a encore ses ennemis : les vieux préjugés n'ont pas disparu complètement, et le mépris de la scolastique a fait place, dans certains milieux, à une critique parfois violente.

On se souvient du volumineux pamphlet de L. Rougier : *La scolastique et le thomisme* (Paris, Gauthier-Villars, 1920) ; ce livre, bourré d'inexactitudes historiques et d'interprétations qui faussent

la pensée des philosophes du moyen âge, a valu à son auteur une série de répliques intéressantes : citons, parmi les plus récentes : G. Théry, O. P., *M. Rougier et la critique historique* (Paris, Revue des Jeunes, 1927). P. Descoqs, S. J., *Thomisme et scolastique* (Arch. de Philos., V, 1, 1927). B. de Solages, *Le procès de la scolastique* (Rev. thomiste, 1927), etc.

Personne ne s'étonnera d'apprendre que M. S. Reinach préfère M. Rougier aux Baeumker et aux De Wulf. M. Wallerand a noté ici même ce détail piquant : dans les *Lettres à Zoë sur l'histoire des philosophes* (3 vol. Paris, Hachette, 1926, in-16. Vol. II : *De la scolastique à l'encyclopédie,* x et 241 pp.), Baeumker et De Wulf ne sont pas même cités, alors que la bibliographie mentionne jusqu'à des articles de journaux.

M. C. H. Haskins est mieux informé quand il écrit qu'en général la liberté de pensée était beaucoup plus grande, au moyen âge, qu'on ne le croit communément. Et cela nous fournit l'occasion de signaler, en terminant, le beau livre qu'il a consacré au xiie siècle : *The Renaissance of the twelfth century* (Cambridge, Harvard University press, 1927 ; in-8°, xii et 437 pp.). Le Chapitre XI (pp. 341 à 367) de ce luxueux volume étudie la renaissance philosophique du xiie siècle, et c'est à ce propos que l'auteur examine la question de la liberté intellectuelle au moyen âge [1]).

F. Van Steenberghen.

1) On peut rapprocher de cet ouvrage le beau livre de E. K. Rand, un autre professeur de Harvard University. *Founders of the Middle Ages.* V. plus loin (N. D. L. R).

XXIV

CHRONIQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

M. Léon Noël, président de l'Institut supérieur de Philosophie, vient d'être nommé Prélat de la maison de Sa Sainteté. Cette nouvelle reconnaissance du talent et des mérites du distingué professeur réjouit tous ses amis, collègues et élèves. La *Revue néo-scolastique* présente à Monseigneur Noël ses plus sincères félicitations.

Monseigneur Ladeuze, recteur magnifique de l'Université de Louvain, dans son discours d'ouverture de l'année académique parla longuement de l'Institut supérieur de Philosophie. Voici des extraits de ce discours prononcé le 15 octobre 1928 :

« L'Ecole de philosophie selon saint Thomas a perdu son chef le 19 novembre 1927 ! Je n'essaierai pas de retracer, en deux ou trois phrases, la carrière universitaire de Mgr Deploige, qui fut remplie jusqu'à déborder de toute part, ni de faire revivre à vos yeux en traits trop rapides, le Maître peu friand de spéculations abstraites, au tour d'esprit positif, allant droit au concret, au fait, et qui parvint ainsi à incorporer à la philosophie morale de saint Thomas les données de la sociologie et les éléments utilisables de la science moderne des mœurs ; l'animateur des jeunes dans ce Cercle d'études sociales qu'il dirigea avec tant d'amour, vingt années durant, jusqu'à la guerre ; l'homme d'action impatient de l'obstacle, jaloux de son indépendance, fait pour lutter et pour commander, toujours prêt à se lancer avec ses troupes dans quelque bataille épique ;... mieux vaut vous laisser sous l'impression de l'émouvant hommage rendu devant vous au grand disparu par celui qui fut son disciple de prédilection et resta toujours son ami fidèle. Je tiens seulement à souligner ici ce qui, à mon sens, fut le grand mérite de Mgr Deploige dans l'exercice de sa charge présidentielle. Il parvint à ramener aux études de philosophie thomiste les universitaires laïques qui avaient désappris le chemin de l'Ecole Saint Thomas. Avec quel bonheur il m'apportait, chaque année, la liste toujours plus longue de ses inscriptions ! La dernière qu'il me remit, com-

prenait 192 inscrits, dont 121, me faisait-il remarquer avec fierté, venaient demander à l'Institut le complément des études qu'ils faisaient ailleurs à l'Université, dans chacune des Facultés et même aux Ecoles spéciales.

NN. SS les Evêques ont donné comme successeur à Mgr Deploige M. le chanoine Noël, le plus en vue des disciples de la seconde génération formée directement par le cardinal Mercier, celui qu'appelaient ses pairs et qui, dans ses derniers ouvrages, comme au récent Congrès de philosophie thomiste de Rome et au Congrès international de philosophie de Harvard, venait encore de s'affirmer comme le représentant de l'« Ecole de Louvain » en matière de critériologie. Sa connaissance approfondie de la métaphysique thomiste, sa vaste culture historique, la formation critique qu'il a reçue sur les bancs de notre Faculté de théologie, dont il occupe une des chaires, les sympathies qu'il compte dans tous les rangs du corps académique, tout cela nous assure et du caractère scientifique de la direction qu'il donnera à son Institut, et du succès avec lequel il s'attachera à resserrer les liens organiques qui doivent le rattacher aux autres parties de l'Université. C'est ce double idéal qu'il a servi, en menant à terme, dès les premiers mois de sa présidence, la réforme du programme des études qui était sur le métier depuis plusieurs années.

Le nombre d'années d'études requises pour le doctorat est porté de 3 à 4 [1]). Ces études sont partagées en deux cycles. Les leçons des deux premières années constituent un enseignement encyclopédique, sommaire mais complet, de la philosophie dans l'esprit de la synthèse thomiste ; y sont ajoutés en première année des cours de sciences donnant les éléments nécessaires pour aborder ultérieurement l'étude des relations entre ces sciences et la philosophie.

L'initiation au travail personnel commence avec le second cycle. Dans celui-ci, c'est-à-dire pendant les années de licence et de doctorat, on reprend d'une façon approfondie les problèmes essentiels de tous les traités philosophiques, en ajoutant des compléments divers à l'enseignement du premier cycle.

Comme par le passé des cours entre lesquels les étudiants auront un choix à faire, leur permettront de se spécialiser dans diverses

1) Pour les détails on peut se reporter au programme publié dans notre numéro d'août. On remarquera que la première des quatre années dont il est parlé ici est une année *préparatoire*, dont sont dispensés les étudiants qui ont reçu une formation équivalente Les cours propres de l'Institut s'étendent sur trois années.

matières qui sont à la base des cours de philosophie ou leur servent de complément.

On voit sans peine les préoccupations scientifiques qui ont inspiré cette première partie de la réforme. Elle applique au doctorat en philosophie scolastique la division du travail reçue dans tous nos autres doctorats, en faisant précéder l'initiation au travail personnel et l'étude approfondie des questions par une formation générale suffisante.

D'un autre côté, en incorporant au programme de l'Institut, dans le premier cycle, les cours de philosophie et même des cours de sciences, qui figurent au programme des diverses Facultés, sous réserve de l'ajoute des compléments nécessaires, on a accentué la compénétration réciproque de toutes nos écoles et rendu plus facile aux étudiants qui poursuivent d'autres études, la préparation au baccalauréat en philosophie thomiste pendant qu'ils se préparent au premier diplôme de leur propre section. »

COMPTES RENDUS

J. VAN DER VELDT, O. F. M., *L'apprentissage du mouvement et l'automatisme*. Un vol. in-8°, XII-350 pp. Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Paris, Vrin, 1928.

Ce beau travail a été présenté pour l'obtention du grade d'agrégé de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain.

Il est le fruit de longues et patientes recherches faites par l'auteur au laboratoire de psychologie de l'Institut supérieur de Philosophie au cours de ces quatre dernières années et comportant un nombre énorme d'expériences.

A la suite d'un exposé de l'historique de ces problèmes, on y trouve une présentation systématique très claire des résultats vraiment remarquables qui ont été obtenus. Ces résultats confirment, d'une part, ce que nous savions déjà à ce sujet ; d'autre part, ils nous mènent aussi à des conclusions tout à fait nouvelles.

L'auteur a fait l'étude expérimentale de l'apprentissage de nouvelles combinaisons de mouvements analogues à ceux de l'écriture dactylographique ou du jeu du piano. Le problème a été envisagé

au point de vue de l'exécution et au point de vue du déclenchement de ces mouvements. Le procédé suivi était celui de l'observation du comportement du sujet, entendu dans un sens très étendu, c'est-à-dire faisant la part très large aux données introspectives. Une particularité de méthode très intéressante et qui promet de devenir entièrement fructueuse est l'utilisation de cinésigrammes, c'est-à-dire d'enregistrement chrono-photographique des mouvements.

Le point de départ des recherches a trait à l'étude du rapport entre les domaines sensoriel et sensori-moteur, c'est-à-dire que l'on a examiné les effets d'un apprentissage où, pendant la période d'imprégnation, des mouvements étaient exécutés sans cesse, en comparant ces effets à ceux où pareils mouvements n'étaient point exercés, mais où l'apprentissage s'était fait de façon purement sensorielle. En ce qui concerne les points pour lesquels ces deux manières d'apprendre ont été comparées, pour la rapidité, l'exactitude, le réapprentissage et le coexercice des mouvements, l'on constate une supériorité pour les séries à apprentissage sensori-moteur, mais les particularités de l'apprentissage moteur apparaissent surtout, dès que les choses se compliquent.

En étudiant ces différences, l'auteur a pu suivre tout le cours de développement de l'apprentissage. Au début les sujets « copient » simplement un schéma qu'ils se sont fait du mouvement à faire. Mais à la suite d'une substitution, c'est à la fin le mot excitant lui-même qui change de caractère et qui prend la « signification » du mouvement. Celui-ci semble constituer une « forme motrice » qui est bien analogue aux « formes » (Gestalt) que l'on rencontre dans le domaine sensoriel.

L'exercice continué de mouvements aboutit à une automatisation. Pour ce qui concerne l'exécution du mouvement, le critère subjectif principal de l'automatisation s'est montré être l'absence de liaison consciente entre le mouvement que l'on exécute et la représentation sensorielle-intellectuelle (ou la perception) des points à atteindre ou des objets à toucher tandis que les caractères objectifs de l'automatisation se manifestaient dans la fixation de la forme de la trajectoire, et des rapports de vitesses du mouvement.

Tout cela concerne l'exécution du mouvement même; pour ce qui regarde le déclenchement, les données les plus importantes ont été fournies par des expériences dans lesquelles on demandait aux sujets d'exécuter une opération différente du mouvement appris, alors que cependant on les replaçait dans des conditions analogues à celles dans lesquelles ils s'étaient trouvés lors de l'apprentissage

et lors des réalisations antérieures du mouvement. Les résultats obtenus ne confirment pas la conception classique de l'association. L'apprentissage comme tel n'a pas d'effets proprement dynamiques : le simple fait de replacer le sujet dans le milieu ancien et de lui présenter le mot qui désignait le mouvement, ne fait pas naître de tendance à l'exécution du mouvement appris dans ce milieu. Les effets de l'activation ne se manifestent que dans les cas où les mouvements sont activés par les tendances actuelles du sujet, ils dépendent donc à la fois du degré auquel l'apprentissage a été poussé, et surtout des intentions actuelles du sujet. Ces recherches autorisent l'auteur à poser le principe suivant : Toutes choses étant égales, l'activation est d'autant plus effective que la tendance actuelle du sujet se rapproche davantage de la tâche d'exécution du mouvement appris.

A. Michotte.

Bernard Roland-Gosselin, professeur à l'Institut catholique de Paris, *La Doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Marcel Rivière, 1928. xii-168 pp. (Coll. Etudes philosophiques, Dir. E. Peillaube).

Dans une langue sobre et précise, l'auteur nous trace fidèlement les lignes principales de la théorie thomiste, non seulement sur la politique, mais aussi sur l'ordre moral et juridique. C'est même cette première partie de l'ouvrage qui nous paraît le plus particulièrement intéressante, car elle garde toute son actualité, tandis que bien des idées de la politique ne s'adaptent plus guère à nos circonstances contemporaines.

Il n'y a ni discussion, ni commentaire joint à l'exposé de la doctrine de saint Thomas qui nous est livrée dans une nudité et une précision parfaites. Chacun devra l'apprécier et la développer par lui-même, mais en suivant les indications de l'auteur, il aura de la pensée thomiste une vue complète et parfaitement exacte. De nombreuses références permettent d'ailleurs de remonter aisément aux sources.

L'auteur « a cru utile de montrer comment la pensée du Docteur angélique se relie au passé, comment en dépit de sa parenté avec la doctrine d'Aristote elle demeure toute pénétrée de théologie augustinienne » (p. V). Pour cela, il s'est borné à tracer, avec la même précision, un très bref aperçu des vues d'Aristote, de saint Augustin (celles-ci ont été exposées plus au long par l'auteur dans son précédent ouvrage, sur *La Morale de saint Augustin*. Paris, Rivière, 1925)

et aussi d'autres philosophes antiques et du moyen âge, ce qui permet de comparer les idées de saint Thomas avec les leurs. Sobrement, il ajoute : « Il paraît légitime de conclure que saint Thomas est plus proche de saint Augustin que d'Aristote et de Montesquieu » (p. 88).

Nous n'avons relevé que trois détails qui nous paraissent moins parfaitement exacts. « La justice légale établit entre les choses soit une relation d'égalité stricte ou arithmétique, c'est la justice commutative ; soit une relation d'égalité proportionnelle ou géométrique, c'est la justice distributive » (p. 105). Nous n'oserions affirmer que saint Thomas fasse ainsi dériver la justice générale.

« Si la loi humaine pouvait déterminer d'une manière efficace quels hommes sont le mieux pourvus d'intelligence, elle les choisirait naturellement comme chefs. Tâche impossible. Elle accepte donc un autre signe de prééminence, la victoire, qui prouve une certaine excellence de vertu, et elle statue que les vainqueurs domineront les vaincus » (p. 124). Présentée ainsi, hors de son contexte, (Polit. I, 4), qui traite de l'esclavage des vaincus, cette doctrine de saint Thomas paraît avoir une valeur générale qui n'est pas dans son intention.

« Le prochain est-il dans une nécessité extrême, c'est un devoir de justice de le secourir » (p. 157). Saint Thomas dit bien que « per talem necessitatem efficitur suum id, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam » (2a 2ae, 66, 7, 2) et donc la justice oblige à le lui laisser ; mais il n'affirme pas si clairement que ce soit déjà la justice qui contraigne à le lui donner. Le texte de 1a, 2a 2ae, 187, 4, « debitum est alicui aliquid... propter necessitatem », peut et doit, en effet, recevoir une interprétation large, étant donné le contexte : « ideo, lit-on notamment, si religiosi necessitatem patiuntur, licite possunt de eleemosynis vivere ».

Ces trois petites observations que nous nous permettons de présenter, feront sans doute ressortir jusqu'à quel point nous acceptons et louons la fidélité de l'exposé de M. Roland-Gosselin dans son ensemble.

P. Harmignie.

E. Jovy, *Etudes pascaliennes*. I. *Pascal et Saint-Ange*, II. *Un excitateur de la pensée pascalienne, Pascal et Silhon*. Paris, Vrin, 1927. Deux vol. in-16 de 218 et 116 pp.

On sait le soin persévérant que met M. Jovy à explorer la vie de Pascal et tout ce qu'il a déjà projeté de lumière sur le philosophe,

ses écrits et ses amis. Aujourd'hui il revient à une victime du jeune Pascal, le capucin sécularisé Jacques Forton, sieur de Saint-Ange. Ce personnage, que sur la foi des amis de Pascal, on a traité de visionnaire et d'extravagant, était en somme un philosophe chrétien qui ne manquait pas de pénétration ; à part quelques maladresses d'expression, les idées qu'il vulgarisait avec succès — trop de succès pour son repos — ne méritaient guère la censure. C'est le zèle du néophyte janséniste qui a entraîné Pascal dans des poursuites où il n'eut pas un fort beau rôle. Il est même piquant de trouver sous la plume de Saint-Ange des pensées sur la conciliation des contraires, sur la raison et la foi, sur l'infini qui font penser à celles que rédigera plus tard son fougueux adversaire.

Le détail des poursuites, les efforts de Camus pour étouffer l'affaire, les craintes de Harlay de Champvallon, les suites fâcheuses pour le pauvre curé de Crosville et de Sartrouville, tout cela est narré en détail, non sans quelques longueurs et un luxe de références qui pourraient parfois être plus à jour (ainsi pour « le P. Grégoire de Rimini », pp. 45-47, note 2, ou encore pour la chronologie biblique, pp. 107-108, note 2).

Au cours de ses immenses lectures d'auteurs peu connus du XVIIe siècle, M. J. a trouvé dans les lettres de Jean de Silhon, l'un des premiers membres de l'Académie française, mort en 1667, le projet d'une apologie de la religion chrétienne qui annonce bien celui que Pascal avait conçu. Y a-t-il dépendance ? Les rapprochements entre certains passages sont réellement frappants, d'autres nous paraissent par trop ténus. On lira avec intérêt les textes reproduits par M. J. et l'on apprendra beaucoup en sa compagnie. Il va sans dire que le génie de Pascal ne perd rien à ces recherches de sources. Il semble au reste qu'il y aurait un travail fructueux mais assez délicat à tenter : une comparaison entre les idées de Pascal et les doctrines théologiques expliquées dans les traités du temps et surtout dans les ouvrages de vulgarisation, traités ascétiques, polémiques, sermons etc. Ainsi le texte de Silhon cité p. 11 et qui annonce Pascal, fait penser à la théorie du cardinal de Lugo (1583-1660) sur l'évidence des motifs de crédibilité.

R. Kremer, C. SS. R.

Henri Gouhier, *La vocation de Malebranche* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Vrin, 1926. In-8°, 173 pp. — *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (même collection), ibid., 1926. In-8°, 431 pp.

Il est trop tard, évidemment pour faire connaître les beaux livres de M. Gouhier [1]). Mais il n'est pas trop tard pour les louer.

La philosophie de Malebranche n'est que l'efflorescence de sa vie religieuse. Si le pieux oratorien s'est converti au cartésianisme — et cette conversion est le tournant de sa carrière de philosophe — c'est qu'il a vu dans le mécanisme cartésien le moyen de montrer le souverain et exclusif domaine de Dieu sur toutes choses. L'occasionalisme découle du « théocentrisme » de Bérulle et de l'oratoire, pour employer la terminologie de l'abbé Bremond ; ou, si l'on veut, la philosophie chrétienne de Malebranche, dont l'occasionalisme est la maîtresse pièce, n'est que le théocentrisme développé rationnellement et appliqué à tous les ordres de connaissance qui importent vraiment à l'homme.

On le voit, l'originalité de M. G. a été d'exploiter les indications données par les recherches récentes sur l'expérience religieuse dans l'histoire du XVIIe siècle. Rien d'ailleurs d'une vue subjective, d'un essai ingénieux et longuement développé. M. G. est un parfait historien de la philosophie. Il ne veut du reste être que cela. Il se défend de juger son auteur et se refuse à faire la philosophie de l'histoire de la philosophie. Ces déclarations ne cachent pas chez lui une philosophie historiciste. Sa conscience d'historien est parfaite, son information, sa critique sont irréprochables. C'est toute la formation et même une partie de la carrière de Malebranche qui sont retracées, parce que pour l'auteur, l'histoire des œuvres d'un philosophe est l'histoire de son esprit. C'est même, autour de Malebranche, toute la philosophie française de son temps dont le tableau commence à se dérouler, en attendant qu'un troisième volume l'achève ; par bien des points encore, nous prenons contact avec la philosophie universelle.

Chez M. G., l'érudition est toujours au service d'une intelligence sympathique, mais en même temps elle contrôle chaque démarche inductive, chaque intuition ; si les textes ne sont pas simplement alignés, mais compris, les reconstructions psychologiques ne sont jamais arbitraires. Bien des remarques font reconnaître le critique avisé ; ainsi dans *La vocation de Malebranche* (p. 6), sur l'utilisation du catalogue de la bibliothèque de l'oratorien («... avoir un livre ne signifie pas qu'on l'ait lu... »), ou pp. 36-37 sur le sens historique au XVIIe siècle.

D'autres déclarations ont une portée plus vaste. Ainsi la notion

1) Des circonstances fortuites ont fait que ces deux volumes ne sont parvenus entre les mains de l'auteur de ce compte rendu qu'après un délai démesuré.

de l'expérience religieuse est brièvement, mais justement, dégagée de l'antiintellectualisme trop courant en ce domaine (*op. cit.*, p. 123). Une remarque sur laquelle M. G. revient souvent et avec infiniment de raison, est que le problème des sources d'une philosophie ne se résout pas en énumérant les penseurs qui ont précédé son auteur ou même les livres qu'il a lus. Il s'agit de savoir comment il les a compris. Le cartésianisme et l'augustinisme de Malebranche sont strictement siens ; d'ailleurs il n'y a pas *un* cartésianisme, *un* augustinisme (voir surtout *La philosophie de Malebranche*, Avant-propos) ; même l'augustinisme de Malebranche doit être défini à propos de chaque question (*La vocation de M.*, p. 74).

Peut-être y a-t-il quelque excès, un peu de nominalisme, dans la manière dont M. G. envisage les systèmes ; de même, sans croire à une logique de l'histoire, peut-on trouver que la logique peut intervenir dans la genèse des systèmes un peu plus que l'auteur ne le dit (*op. cit.*, pp. 123-124).

Mais ces questions délicates ne pourraient être traitées à suffisance dans un compte rendu. Disons, pour terminer — mais ne l'a-t-on pas déjà deviné ? — que les thèses de M. G. sont parfaitement composées et rédigées dans une langue expressive et fluide, qui en font à tous égards de beaux livres.

R. Kremer, C. SS. R.

Régis Michaud, professeur détaché à l'université de Californie, *L'esthétique d'Emerson : la nature, l'art, l'histoire*. Un vol. in-12. Biblioth. de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1927.

Grouper et systématiser en cent et cinquante pages les vues esthétiques du penseur américain, Emerson, n'était point chose aisée, étant donné « le caractère fragmentaire et elliptique de sa sagesse » que l'auteur se plaît à souligner dans son avant-propos. M. Michaud, familiarisé avec cette pensée, à laquelle il a consacré déjà plusieurs ouvrages, s'y est efforcé et je ne saurais dire, n'ayant pas moi-même pratiqué Emerson, s'il est possible d'interpréter plus clairement les œuvres du fameux essayiste. A notre tour tâchons de donner un aperçu du livre de M. Michaud. Ce sera le meilleur moyen de rendre hommage à cette contribution qui enrichit certainement l'histoire des doctrines esthétiques à l'époque contemporaine.

L'esthétique d'Emerson se soude intimement à sa philosophie du monde et à sa conception de l'histoire.

Il conçoit l'univers comme l'accord de deux séries parallèles (univers pluraliste donc) mais, de ces deux séries, l'une sensible, l'autre spirituelle, c'est la dernière qui finalement l'emporte. La surâme ou esprit universel absorbe en dernière analyse ce double dynamisme.

Le beau et l'art jouent un rôle important dans le passage du monde à la pensée, du multiple à l'un. Le beau naturel est au point de départ, le beau moral et le beau intellectuel lui sont supérieurs. C'est par ce côté surtout que l'esthétique d'Emerson participe du platonisme et du plotinisme, le beau sensible lui apparaissant comme un reflet du beau spirituel, lequel est le beau suprême.

D'autre part c'est de l'esthétique aristotélicienne et classique qu'il est surtout tributaire lorsqu'il met en relief les principes d'ordre, d'harmonie, d'unité dans la variété, qui resplendissent dans l'œuvre belle.

L'homme étant le centre de la nature, c'est dans l'homme que le beau atteint son plus haut degré. « La destinée de l'homme est de s'assimiler l'univers et de le représenter ». « La nature est l'ombre immense de l'homme ». « De quelque côté que nous considérions la nature, nous ne faisons, semble-t-il, que découvrir la forme déguisée de l'homme ». Les formules abondent sous la plume d'Emerson pour exprimer cette même pensée. Parfois elles se rapprochent des manières de parler en usage chez les panthéistes, bien que, selon M. Michaud, Emerson se sépare d'eux quant au fond de la doctrine. La représentation humaine étant pour Emerson le sommet le plus élevé auquel atteigne l'art, on comprend l'enthousiasme qu'il a toujours professé pour l'œuvre du génial sculpteur, de Michel-Ange.

L'histoire n'est, pour Emerson, qu'une branche des beaux-arts, car elle se ramène à la vie des héros, les hommes représentatifs (cfr. Carlyle), c'est-à-dire les hommes en qui se concentre et s'exprime ce qu'il y a de meilleur dans l'humanité. L'histoire se résout en biographie. Dans cette biographie héroïque nous nous retrouvons nous-mêmes, tout au moins y retrouvons-nous nos aspirations les plus hautes. « La forme de l'art le plus rapprochée de la morale, conçue au sens large où Emerson prend ce mot, c'est l'histoire. Comme l'art pur dans le domaine de la raison, l'histoire assure, dans celui de la volonté, le triomphe de la représentation ».

Envisagée du point de vue religieux, le pensée d'Emerson est une sorte de théosophie.

Nous souhaitons voir paraître bientôt l'étude que M. Michaud nous annonce sur « Emerson et l'idée de poésie », elle apportera

sans doute de nouveaux éléments au débat soulevé par les ouvrages de Bremond.

GEORGES LEGRAND.

PIERRE GUASTALLA, *L'esthétique et l'art*. In-8°, 205 pp. Paris, Vrin, 1928.

M. Guastalla continue dans cet ouvrage l'étude entreprise dans son précédent livre : il s'y était attaché à constater le fait esthétique, à le résoudre en ses divers éléments. Les éléments constitutifs du fait esthétique étant connus, c'est au mécanisme esthétique qu'il s'en prend cette fois.

Une question préalable à résoudre est celle de la valeur esthétique. Les qualités esthétiques sont-elles mesurables, et, dans l'affirmative, quels critères employer pour réaliser cette mensuration ? Poser ces questions c'est pour l'auteur une occasion de passer au crible les trois critères de Taine. De ces trois critères il n'en veut retenir qu'un : le degré de convergence des effets, celui-ci étant fondé sur le principe d'ordre et de proportion, sur la multiplicité dans l'unité. Encore fait-il observer que l'emploi de ce critère n'est légitime qu'en certaines limites assez restreintes, c'est-à-dire quand il s'agit de comparer des œuvres d'un même auteur ou d'une même école, relevant d'une même technique artistique. Vouloir en effet comparer des œuvres ou des spectacles appartenant à des genres absolument différents est une prétention dépourvue de sens. Une autre question préalable est celle de savoir si le beau existe dans la nature et dans l'art, ou seulement dans l'art. A l'encontre de B. Croce, M. Guastalla soutient qu'il y a beau naturel et beau artistique.

Avant de passer à l'étude de la technique d'art, l'auteur essaie de préciser les ressemblances et les différences entre l'artiste et l'amateur d'art. De même il compare l'art et le rêve : de justes observations psychologiques seraient à relever dans ces pages.

Nous ne pouvons le suivre à travers les longs développements qu'il consacre à l'étude de la technique des différents arts. A proprement parler cette étude n'est pas du ressort de la philosophie, si ce n'est par certaines observations générales.

Signalons spécialement ce que M. Guastalla dit de l'expression musicale qui a donné lieu à tant de controverses.

La musique, écrit-il, n'est pas un langage, ce n'est jamais l'expression de quelque chose de défini : elle ne *décrit* jamais un objet. Comme l'a dit M. Delacroix, la musique pure ne saurait exprimer

les circonstances. Elle se borne à être un « schéma dynamique des sentiments ». Nous avons étudié plus haut la question générale du « monde à part ». La musique possède au plus haut degré ce caractère d'être un monde à part. Le monde de la musique, création purement humaine, est un monde à part qui nous est rendu sensible au moyen de sons. Peut-être pourrait-on être sensible à un monde à part analogue qui se déroulerait dans le temps au moyen de couleurs et de lignes ; mais il faudrait un apprentissage compliqué. De plus, nous sommes habitués, depuis un temps fort long, *à voir des objets* ou des représentations d'objets. Les lignes représentent toujours quelque chose. *Les sons dirigent seulement vers un état d'esprit,* ils orientent vaguement, n'ont aucune précision représentative.

M. P. Valéry a exprimé l'idée suivante : La musique et l'architecture sont, de tous les arts, ceux qui doivent le moins possible à la reproduction ; « elles doivent, au moyen de nombres et de rapports de nombres, enfanter en nous, non point la fable, mais cette puissance cachée qui fait toutes les fables. » Il précise en ajoutant : « N'imiter que le moins du monde, voilà bien ce qui est commun aux deux arts. » Puis, rappelant les idées émises par Combarieu et par Hanslick, il conclut qu'entre « le monde réel, affectif, intellectuel et le monde de la musique, il y a des ponts, des passages » créés par « les rapprochements qui se produisent en nous entre certains rythmes, certaines modulations, certaines phrases musicales, certains accords même, et une orientation affective ou mentale déterminée, parfois vague, parfois précise, ne portant jamais sur un objet défini. Et si l'action de la musique est très intense, très directe, c'est que ces associations sont très profondes en nous, ce sont en réalité des appels directs à notre sympathie, à notre solidarité humaine, par l'expression élémentaire d'émotions que nous rapportons à une conscience vivante. »

Plus loin encore : « Se rendre compte de la « pensée musicale » ce n'est pas du tout chercher une signification avec des mots, mais une signification purement musicale, valable seulement dans le monde spécial, à part, de la musique, c'est saisir *l'intention musicale* » (pp. 167, 168, 174).

Cette citation prouvera, mieux que ne le feraient de longs commentaires, que le livre de M. Guastalla sera utilement consulté par tous ceux que préoccupe la philosophie de l'art.

GEORGES LEGRAND.

Josephus Fröbes, S. J., *Psychologia speculativa.* — T. I. Psychologia sensitiva. Un vol. in-8° de VIII-254 pp. 4 Mk. — T. II. Psychologia rationalis. Un vol. in-8° de VI-344 pp. 5,50 Mk. — Fribourg-en-Br., Herder et Cie, 1927.

Le P. Fröbes est avantageusement connu dans le monde des psychologues depuis la publication de son *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* (2 vol., 2e éd., 1923) dont on annonce déjà une traduction anglaise et une traduction espagnole. Et voici que sa *Psychologia speculativa,* destinée aux écoles de philosophie scolastique, est accueillie avec la plus grande faveur.

Vingt ans d'enseignement ont donné à l'auteur une maîtrise incontestable dans un domaine assurément délicat. Dès l'abord, on se rend compte que l'on a affaire à un profond métaphysicien, au jugement prudent et avisé, dialecticien subtil autant que logicien rigoureux.

La psychologie sensitive est divisée en deux parties : la première (pp. 6-96) traite de la psychologie animale en général ; la seconde (pp. 97-250) étudie les diverses fonctions de la vie sensitive chez l'homme.

Sous le titre de psychologie rationnelle, le P. Fröbes aborde les questions philosophiques relatives à la vie raisonnable chez l'homme : livre I (pp. 2-125) : L'intelligence (objet — opérations intellectuelles — origine des idées) ; livre II (pp. 126-234) : La volonté (objet — le libre arbitre — les habitudes de la vie raisonnable) ; livre III (pp. 235-338) : L'âme humaine (propriétés — origine — destinée — union de l'âme et du corps).

Très au courant des travaux, jusqu'aux plus récents, sur la psychologie, le P. Fröbes a eu l'heureuse pensée de noter ses références, et son ouvrage renferme de ce fait une précieuse bibliographie. Ajoutons qu'il se tient en contact permanent avec les données de la psychologie scientifique, suivant en cela l'exemple du Cardinal Mercier à qui il se plaît à rendre hommage et dont il reprend, d'ailleurs, dans maints problèmes, les thèses et les démonstrations.

G. Wallreand.

CHRONIQUE

Décès. — Au mois d'août dernier est mort après une carrière bien remplie, Erich Adickes, successivement professeur de philosophie aux universités de Kiel et de Tubingue. Avec lui disparaît du théâtre philosophique l'un des derniers représentants de la grande école kantienne, qui a érigé en l'honneur du maître de Königsberg un monument d'érudition sans égal. On peut même dire qu'il en est le dernier, puisque la carrière scientifique du prof. Vaihinger — qui a perdu complètement la vue — est terminée elle aussi. Le prof. Adickes débuta par une édition de la Critique de la Raison pure, célèbre par l'introduction qui l'accompagne. Il y étala les nombreuses contradictions de l'œuvre de Kant et vit dans celle-ci une réaction contre le phénoménisme de Hume. Dès leur publication, ces deux thèses furent vivement combattues. En 1895, il ouvrit dignement, par son ouvrage sur l'évolution de la pensée de Kant, les *Kantstudien*, revue consacrée dans les premières années de son existence à l'étude historique et doctrinale du kantisme, mais qui depuis lors a perdu ce caractère pour devenir une des plus importantes publications périodiques que la philosophie connaisse. Dans cet ouvrage il corrigea ses thèses primitives en les adoucissant fortement ; aussi a-t-il maintenu jusqu'à nos jours une certaine autorité. Cette étude lui avait montré la grande importance que présentent les opinions scientifiques de Kant pour l'élucidation de son œuvre philosophique. Il entreprit une vaste enquête à leur sujet. Travail très difficile, à cause de l'absence de travaux préparatoires et de l'obligation de les étudier comparativement à l'œuvre scientifique de l'époque. La grande difficulté néanmoins résida dans le fait qu'une très grande partie de ces données étaient enterrées dans des liasses de petits papiers, et dans les copies de cours, faites à l'université de Königsberg, et dispersées dans différentes bibliothèques. Vingt ans plus tard Adickes publia en deux volumes imposants son *Kant als Naturforscher* (1920-21), qui restera l'ouvrage décisif sur un des côtés les plus méconnus du philosophe. Entretemps l'Académie prussienne de Berlin assumait

une tâche indispensable depuis le développement des études sur le criticisme : une nouvelle édition des œuvres complètes du philosophe, comprenant, outre les œuvres proprement dites, la correspondance, toutes les notes, brouillons et autres papiers recueillis à sa mort, et ses cours, reconstitués par la confrontation des copies existantes. Adickes, ayant acquis par le travail précédent une facilité étonnante à manier ces manuscrits d'une écriture difficile à déchiffrer, prit sur lui la dernière partie de l'édition réservée précisement au *Nachlass* et aux cours. Aussi c'est surtout grâce à sa collaboration que l'édition est devenue un monument dont les savants allemands sont fiers à juste titre, et qui sert d'exemple à l'édition des œuvres de Leibniz. La double tâche d'interprète de l'œuvre scientifique de Kant et d'éditeur de ses manuscrits et de ses cours dut le porter à l'ouvrage le plus étonnant que Kant nous a laissé, à l'*Opus posthumum*, inachevé et contradictoire. Adickes l'étudia avec franchise et non sans le petit air sceptique, que nous lui connaissons depuis l'édition de la Critique, en départageant honnêtement les mérites et les insuffisances (1920). Enfin, reprenant après ce long détour le cours de ses premiers travaux, il se traça tout un programme pour clore les grandes controverses soulevées par la Critique. Il commença par la plus épineuse, par celle de l'idéalisme, et elle faisait dans son esprit la matière de deux ouvrages, l'un sur la chose en soi, l'autre sur la double affection du sujet. Seule la première partie consacrée à la chose en soi a vu le jour, accueillie favorablement par la critique pour la clarté, l'exactitude et le fini de l'exposition (1924). Espérons que malgré la mort d'Adickes, l'Académie puisse poursuivre et mener à bonne fin l'œuvre commencée, qui perd en lui un de ses plus capables et dévoués collaborateurs.

H. De Vleeschauwer.

— La dernière chronique annonçait la mort à l'âge de 92 ans de Mgr Constant Gutberlet, survenue le 27 avril dernier. Il avait fait ses études à l'université grégorienne à Rome. Il fonda avec J. Pohle en 1888 la revue : *Philosophishes Jahrbuch der Görres-Geselleschaft*, de Fulda. Il en assuma la direction pendant 37 ans.

Eclectique en philosophie, il marqua ses préférences pour Suarez. La question de l'infini le passionna. Dès 1878 il publiait : « *Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet* ». L'illustre mathématicien Cantor qui s'est illustré par ses études sur le transfini, trouva en lui un allié.

Le cours de Philosophie de Gutberlet comporte six volumes :

Die Theodicee, 4e Aufl., 1909.
Allgemeine Methaphysik, 4e Aufl., 1906.
Die Psychologie, 4e Aufl., 1904.
Logik und Erkenntnistheorie, 4e Aufl., 1909.
Ethik und Naturphilosophie, 3e Aufl., 1901,
Naturphilosophie, 4e Aufl., 1912.

Dans trois ouvrages où les sciences naturelles sont largement mises à contribution, Gutberlet entreprit le procès du matérialisme et du monisme. Ce sont : *Der mechanische Monismus*, 1893, *Der Kosmos* et *Der Mensch*, 3e Aufl., 1910. L'origine de l'homme, le développement du langage, de la moralité, de la religion, de l'art, y sont longuement étudiés.

La psychologie moderne est exposée dans le volume : *Psychophysik*, 1905, et dans *Experimentelle Psychologie*, 1915.

Der Kampf um die Seele, 2e Aufl., 1903, rencontre les erreurs modernes antisubstantialistes.

Die Willensfreiheit und *ihre Gegner*, 2e Aufl., 1907, combat le déterminisme.

Ethik und Religion, 1892 ; marque la place de Dieu en morale.

Citons enfin pour être complet : *Die neue Raumtheorie*, 1882.

Der Spiritismus, 1882.

Ueber den Ursprung des Lebens, 1882.

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, 1885, et l'on aura l'idée de l'activité philosophique que déploya le défunt.

— Max Scheler mérite lui aussi que soit complétée à son propos la précédente chronique. S'il est mort avant d'avoir pu publier une métaphysique et une anthropologie, il est possible pourtant d'en trouver les éléments essentiels dans ses nombreuses œuvres de psychologie religieuse. Scheler comme Husserl appartient à l'Ecole de la phénoménologie inspirée du livre de Eucken (Leipzig) *Die transcendentale und die psychologische Methode*. Il faut soumettre à une analyse claire les phénomènes de l'esprit.

Max Scheler applique à la religion les procédés que Husserl appliqua à la logique. Il faut aller droit aux essences et à leur rapport.

Ainsi la religion vaut par elle-même. Scheler est antikantien, il est adversaire du sentimentalisme de Schleiermacher ; il admet la personnalité divine.

Après Brentano, il conduit la génération actuelle vers la liberté d'une philosophie objective. Mais il se vante de n'être pas thomiste. Il se place dans la tradition augustinienne, déclare-t-il, et il affirme que l'âme en tant qu'elle peut tout connaître et tout aimer « *in*

lumine Dei » se trouve en contact direct et immédiat avec Dieu. Cette connaissance immédiate est foncièrement indépendante de la connaissance métaphysique de Dieu, *Weltgrund*, laquelle n'a pas le moindre caractère personnel. Le vrai Dieu de la religion est un Sauveur qui sanctifie. L'acte religieux s'extériorise dans l'acte moral lequel est une participation à la dynamique du divin et dans le culte, communauté d'amour et de salut de tous les hommes.

Scheler a le tort de méconnaître l'analogie de l'être et son abstraction improprement dite, comme aussi d'ignorer la vraie notion de la finalité métaphysique. Il montre qu'il fut touché par le pluralisme de James lorsqu'il affirme que nous ne pouvons savoir que le monde est une unité que si déjà nous savons que Dieu est créateur.

Il est faux que l'idée du Cosmos soit grecque par nature et n'ait plus de valeur pour nous, puisque l'être étant de soi nécessaire, le désordre métaphysique est contradictoire.

N. B.

— Un représentant éminent de la pensée thomiste dans les pays de langue allemande, Mgr Ernst Commer, est décédé le 24 avril à l'âge de 82 ans, après avoir enseigné successivement à Münster, à Breslau et à Vienne.

Il fonda et dirigea longtemps le *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* qui devint, en 1914, le *Divus Thomas* (de Fribourg en Suisse).

Parmi ses ouvrages : *Philosophische Wissenschaft* (1882) ; *System der Philosophie*, en 4 vol. (1883-1886) ; *Logik als Lehrbuch* (1897) ; *Immerwährende Philosophie* (1898) ; etc.

— Le 19 août est décédé à Cloan (Grande-Bretagne) Lord Richard Burdon Haldane, né le 30 juillet 1856, ancien professeur à l'Université Saint-André et ancien secrétaire d'Etat à la guerre et recteur de l'Université d'Edimbourg, auteur de divers ouvrages philosophiques : *Essays in Philosophical Criticim; Life of Adam Smith; The Reign of Relativity; The Philosophy of Humanism; Human Experience : A Study of its Structure;* etc.

— Mgr Giacomo Sinnibaldi est décédé à Rome, le 19 août, à l'âge de 72 ans, ancien recteur du collège portugais à Rome et recteur du Séminaire réginal de Catanzaro, à qui l'on doit des *Elementos de filosofia* et plusieurs travaux théologiques.

— On annonce la mort de Carl Diener, recteur de l'Université de Vienne, paléontologiste éminent, qui enseigna la philosophie à la Faculté des Sciences de Vienne.

Périodiques nouveaux. — La Clark University a commencé la publication trimestrielle d'un *Journal of general psychology* (Worcester, Mass.).

— A Milan paraît depuis peu la *Revista di Sociologia* (bimensuelle).

— De Florence on annonce une nouvelle *Revue de la science religieuse* qui sera dirigée par Mgr Faraoni.

— La Revue a annoncé (n° d'août, p. 365) la publication d'un périodique nouveau qui ne manquera pas d'intéresser les philosophes : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* sous la direction de D. Odon Lottin, de l'abbaye du Mont César à Louvain, ancien élève de l'Institut supérieur de Philosophie.

Ces *Recherches* paraîtront quatre fois par an, en janvier, avril, juillet et octobre. Elles constitueront chaque année un volume in-8° de 512 pages. Une large part sera faite à la publication et à l'étude de textes latins inédits du moyen âge.

Abonnement : Belgique : 65 fr. ; Allemagne : 10 Mk. ; Angleterre et Amérique : 10 sh. ; autres pays : 15 belgas. Administration : Louvain (Abbaye du Mont César); Oxford : Parker and Son Ltd, Broad street, 27 ; Paris : Gabalda, 90, rue Bonaparte (VIe) ; Turin : P. Marietti, via Legnano, 23.

Voici le sommaire du premier numéro (janvier 1929) :

D. B. Capelle, L'origine antiadoptianiste de notre texte du Symbole de la Messe.

D. A. Wilmart, Le texte de l'*Adoro te devote* et l'attribution à saint Thomas d'Aquin.

D. O. Lottin, Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin (avec textes inédits).

D. M. Cappuyns, Note sur le problème de la vision béatifique au XIe siècle.

D. B. Capelle, D. M. Cappuyns, D. H. Bascour, Bulletin critique.

— On annonce la publication d'une revue trimestrielle, émanant de la Société internationale de Psychologie religieuse, intitulée : *Zeitschrift für Religionspsychologie* (Beiträge zur religiösen Seelenforschung und Seelenführung) sous la direction du prof. K. Beth, directeur de l'Institut de psychologie religieuse de Vienne (Ed. : Bertelsmann à Gütersloh. Abonnement : 10 Mk.).

— Le Prof. A. Hoffmann dirige, depuis 1923, une publication dont l'intérêt est à souligner : Les *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*. Chaque cahier (il en paraît plusieurs par an) contient des renseignements bibliographiques groupés suivant certaines matières envisagées, ou par pays, ou par auteur. Récem-

ment on pouvait y trouver la liste des dissertations de philosophie présentées en Allemagne en 1926 et classées par matières.

Chaque cahier coûte de 1 à 5 Mk. selon son importance. (Edit. : Stenger à Erfurt).

— Les *Estudios Ecclesiasticos,* revue trimestrielle rédigée par des Pères de la Société de Jésus, viennent de terminer leur sixième année d'existence.

Cette publication, conçue dans un esprit de recherche scientifique, traite de toutes les matières dont la connaissance est nécessaire à l'exposition et à la défense de l'Eglise catholique : Théologie, philosophie, droit canon, droit civil ecclésiastique, la Sainte Ecriture, la morale, l'ascétique, la mystique, l'histoire ecclésiastique, l'histoire de la philosophie, l'histoire des religions, l'archéologie, l'art chrétien, etc.

Il semble que la part faite aux questions strictement philosophiques dans cette excellente revue devienne de plus en plus importante, comme en témoignent les travaux que nous relevons dans les quatre derniers tomes parus : *Tome III :* Dalmau J. M. (prof. à Barcelone) : Qué lugar debe occupar la Criteriologia en la enseñanza de la Filosofía escolástica. — Palmés F. M. (prof. à Barcelone) : Proyecto de reforma de la Facultad de Filosofía en los centros de estudios eclesiásticos.

Tome IV. — Ugarte de Ercilla E. (Madrid) : Boletín de filosofía religiosa.

Tome V. — Encinas A. (prof. à Santander) : Estudio psicológico-experimental de la meditación de los principiantes. — Hellin J. M. (prof. à Grenade) : La Ubicación en el Doctor Eximio. — Dalmau J. M. (prof. à Barcelone) : El principio de identidad comparada, según Suárez.

Tome VI. — Ibero J. M. (prof. à Burgos) : Del Hylemorfismo. — Flori M. (prof. à Barcelone) : Valor de las formas dialécticas según Balmès. — Marxuach, F. (prof. à Barcelone) : Doctrina Sancti Thomae circa concursum Dei cum causis secundis. — Id. : El antitomismo del P. Suárez.

Rédaction des *Estudios eclesiasticos :* Madrid, Alberto Aguilera, 25. Apartado 8066. Administration : Madrid, Plaza de Santo Domingo, 14. Apartado 8001.

Abonnement annuel : Espagne (pays de langue espagnole et portugaise) et Union postale : 8 pesetas ; autres pays : 10 pesetas.

Prix et Concours. — L'Académie des Sciences Morales et Politiques de Paris a décerné : un prix L. Liard à M. l'abbé

L. Foucher, professeur à l'Institution Sainte-Marie de Bourges : *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie ;* le prix Joseph Saillet (1500 fr.) à M. Henri Luquet, professeur de Philosophie, pour son étude sur *Le dessin enfantin.*

Belgique. — Concours Universitaire pour 1928-1930.

Les questions suivantes ont été proposées dans le groupe Philosophie — en vue du Concours Universitaire pour 1928-1930 :

1. Le Droit naturel de Joseph de Maistre.
2. On demande une étude sur la valeur objective du concept.
3. On demande une étude critique sur l'esthétique de P. Lipps.
4. Comment Saint Thomas d'Aquin dans la Somme théologique rattache-t-il la causalité au principe d'identité ?

Collections. — Publications collectives. — Le tome III (année 1928) des *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* dirigées par Et. Gilson et G. Théry contient :

Et. Gilson. — La Cosmogonie de Bernardus Silvestris (pp. 5-24).

P. Synave. — Le catalogue officiel des œuvres de Saint Thomas d'Aquin : Critique — Origine — Valeur (pp. 25-104).

J. Rohmer. — La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam (pp. 105-184).

M.-D. Chenu. — La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « Notes » sur les Sentences (pp. 185-200).

P. Glorieux. — Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle (Nicolas de Bar ; Gonterus ; Jean de Weerde, abbé de Saint-Bernard ; Guy de Cluny ; Raymond Guilha, O. P. ; Jean de Murrho ; R. d'Arras ; Pierre de Saint-Omer ; Olivier de Tréguier, O. P. ; Eustache de Grandcourt ; Simon de Lens, O. F. M. ; Nicolas du Pressoir ; M. du Val des Ecoliers ; Reinier de Clairmarais ; Simon de Guiberville ; André du Mont Saint-Eloi (pp. 201-238).

G. Mollat. — L'œuvre oratoire de Clément VI (pp. 239-274).

E. Vansteenberghe. — Quelques lectures de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque (pp. 275-284).

Textes inédits : A. Wilmart. — La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire (pp. 285-320).

G. Théry. — Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse (pp. 321-443).

Une table des noms cités complète le volume (45 fr. Paris, Vrin).

— Signalons, dans la collection « La Nef » (Editions Spes, rue Soufflot, 17, Paris), un ouvrage de vulgarisation digne de retenir l'attention : *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel.* Entretiens recueillis par Frédéric Lefèvre (un vol. in-8°, 15 fr.).

Les *Etudes de Philosophie médiévale* (dir. : Etienne Gilson) comprennent jusqu'ici huit volumes parus. Les trois derniers sont :

VI. Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*. Un volume in-8° de 328 pp. 30 fr.

VII. Daniel Bertrand-Barraud, *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne*. Un vol. in-8° de 136 pp. 10 fr.

VIII. Emile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Un vol. in-8° de 350 pp. 30 fr.

Le vol. IX est sous presse : J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*.

— La collection *Les Philosophes Belges* (Dir. M. De Wulf) vient de s'enrichir de deux nouvelles publications :

1° « Le neuvième Quodlibet de G. de Fontaines » (t. IV, fasc. 2), par J. Hoffmans, professeur à l'Université coloniale ; 2° les « Quaestiones disputatae de Gauthier de Bruges (t. X), par E. Longpré, docteur en théologie. Ces *quaestiones*, consacrées notamment à des études sur la conscience morale, fournissent des données importantes sur l'évolution de la scolastique avant saint Thomas.

— Le numéro de mai-août 1928 de la *Revue de Philosophie* publie quelques travaux du laboratoire de Psychologie de l'Institut catholique de Paris faits au cours des années 1926 et 1927 sous la direction de M. G. Dwelshauvers.

Ces recherches sont relatives à des fonctions supérieures de la vie mentale :

G. Dwelshauvers : Avant-propos.

G. Dwelshauvers : Recherches expérimentales sur la Pensée implicite.

J. Hector : Les Structures mentales.

A. Valton : Impressions esthétiques élémentaires.

G. Dwelshauvers et J.-M. Mayaud : Note sur le réflexe graphique.

— Le n° d'avril-juin 1928 de la *Rivista di Filosofia* (Milan) est consacré à Robert Ardigò à l'occasion du premier centenaire de sa naissance (1828). Sommaire :

G. Tarozzi : Prefazione.

G. Narchesini (Prof. Univ. de Padoue) : L'idealismo di Roberto Ardigò.

L. Credaro (Sénateur) : Roberto Ardigò. Ricordi minimi.

E. Galli (Univ. de Padoue) : Il pensiero pedagogico di Roberto Ardigò.

A. Levi (Univ. de Parme) : Diritto e società nel pensiero di Roberto Ardigò.

L. Limentani (Univ. de Florence) : Rileggendo la « Morale dei Positivisti ».

R. Mondolfo (Univ. de Bologne) : Il realismo di Roberto Ardigò.

La même revue dans le numéro suivant (juillet-septembre 1928) : Il problema dell' unità dell' essere nella filosofia di Ardigò, par E. Troilo (Univ. de Padoue).

Enfin, elle annonce pour paraître dans le numéro d'octobre-décembre 1928 une bibliographie sur R. Ardigò.

Universités, Sociétés Savantes. — La vingt-troisième réunion annuelle de la *Southern Society for Philosophy and Psychology* s'est tenue au Virginia Military Institute de Lexington (Virginie) le 6 et 7 avril dernier. On en trouvera un compte rendu dans *The American Journal of Psychology* (juillet 1928, p. 515-530).

Parmi les communications, citons :

H. C. Sanborn (Vanderbilt University) : The neo-realistic conception of music.

Charles A. S. Dwight (Keuka College) : Interaction of philosophy and psychology.

H. M. Johnson (Mellen Institute, University of Pittsburg) : The social signifiance of fatigue.

J. F. Dashiell (University of North Carolina) : Are there any emotions ?

J. M. Fletcher (Vanderbilt University) : An old solution to the new problem of instinct.

J. M. Brett (Univ. of Tennessee) : The social status of art among the Greeks.

On traita aussi certaines questions relatives au comportement des animaux.

La session de 1929 se tiendra à l'Université de Missouri à Columbia (Missouri).

— La troisième session annuelle de la *Midwestern Psychological Association* a eu lieu les 11 et 12 mai à l'Université de Wisconsin (Madison).

Nous relevons parmi les travaux présentés et discutés :

The problem of insight (Einsicht) in connection with the theory of Gestalt ;

Comparison of students' estimates with grades received ;

The measurement of attitudes ;

Preliminary report on the measurement of esthetic sensitivy ;

Prospectus for a complete study of personality ;

A classification of tonal sensation ;

Quantitative data on the psychogalvanic reflex.

— La trente-septième session annuelle de l'*American Psychological Association* se tiendra à Colombia University du 27 au 29 décembre prochain.

La trente-sixième session a eu lieu du 28 au 30 décembre 1927 à Ohio State University à Columbus (Ohio).

G. W.

Travaux récents. — Nous avons reçu naguère le recueil d'études offert il y a quelque temps à M. Adolf Dyroff par ses amis et ses élèves à l'occasion de son soixantième anniversaire (*Synthesen in der Philosophie der Gegenwart*... herausgegeben von Erich Feldmann und Martin Honecker. Bonn, Rohrscheid, 1926. In-8°, 233 pp.).

Ces études embrassent, comme le titre le fait attendre, les principaux domaines de la philosophie. Nous citerons seulement les titres, comptant revenir plus tard sur plusieurs d'entre elles. Aloys Müller, Die grosse Synthese ; Martin Honecker, Die Logik als Bedeutungs-oder Notionslehre ; Gustav Störring, Folgerungen aus der Psychologie der zweiten Schlussfigur für die Logik ; Siegfried Behn, Uber neuere Aufgaben der Erkenntnistheorie ; Ed. Hartmann, Der Hylomorphismus und die moderne Physik ; M. Horten, Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens ; B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie ; Gottlieb Söhngen, Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung ; Else Wentscher, Die Ethik des René Descartes nach seinen Briefen ; Max Wentscher, Lotzes Optimismus im Zusammenhang seiner Ethik ; Th. Steinbüchel, Die Philosophie Ferdinand Lassalles mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum deutschen Idealismus unter Benutzung des neuerschlossenen Quellenmaterials ; Erich Feldmann, Die allgemeine Pädagogik von Chr. A. Brandis nach dem Manuskript der Vorlesungen dargestellt. Ein Beitrag zur Geschichte der Erziehungstheorie im 19. Jahrhundert.

Ce recueil d'études variées et solides est un digne hommage au distingué professeur de Munich, de Fribourg et de Bonn.

— On connaît le petit ouvrage mystique publié d'abord et incomplètement par Luther sous le titre équivoque de *Théologie allemande* ou *germanique*, suivant la traduction courante en France. Cet opuscule est un écho caractéristique de l'enseignement des mystiques dominicains allemands du xive siècle. M. J. Paquier qui, dans un travail antérieur, a revendiqué non sans raison *L'orthodoxie de la théologie germanique* (Paris, 1922), en donne une traduction fran-

çaise, d'après l'édition Uhl, qui reproduit le manuscrit de 1497 *(Le livre de la vie parfaite — La théologie germanique* — traduction française. Paris, Gabalda, 1928, in-18, 223 pp.). Le but est surtout pratique,mais des renseignements historiques sont donnés succinctement dans l'introduction et dans les notes rejetées à la fin du volume. La traduction est aisée et paraît, épreuve faite, fidèle. Le titre est plus conforme à la teneur du manuscrit, qui n'en a pas, que celui dont Luther l'avait affublé.

R. K.

— M. K. Kowalski, Docteur de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, actuellement professeur de philosophie au Séminaire diocésain de Gniezno, vient de faire paraître en polonais une étude critique : « *La philosophie du comte Auguste Cieskowski* », chapitre premier : Exposé du système et critique principielle.

Deuxième chapitre : Le problème fondamental de la théorie de la connaissance et l'insuffisance de la poétique de Cieskowski.

Troisième chapitre : L'analogie strictement métaphysique et l'analogie du penseur polonais. Souhaitons le plus grand succès à ce livre excellent, dans un milieu où la pensée thomiste n'a pas encore été approfondie comme elle mérite de l'être.

N. B.

— M. E. K. Rand, directeur du *Speculum*, professeur à Harvard, un de ceux qui ont le plus fait aux Etats-Unis pour remettre en honneur les études médiévales, publie, sous le titre *Founders of the Middle Ages* (Harvard Univ. Press) un important recueil de conférences : 1-2. The Church and pagan culture ; 3. St Ambrose the mystic ; 4. S. Jerome the humanist ; 5. Boethius the first of the Scholastics ; 6. The new poetry ; 7. The new education ; 8. S. Augustine and Dante. La compétence universellement connue de l'auteur recommande ce livre à tous ceux qui s'intéressent à la grande question des origines de notre civilisation.

— S. Luria (Petersburg) fait paraître une étude très pénétrante sur un sujet difficile : *Wann hat Demokrit gelebt?* dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie und Sociologie* (B. XXXI, H. 3 und 4, 1928, p. 205-238).

— Dans le *Divus Thomas* signalons un article du R. P. de Munnynck, O. P., professeur à l'Université de Fribourg : *L'Hylémorphisme dans la Pensée contemporaine* (juin 1928, p. 154-176).

Le n° de septembre 1928 contient uue importante notice biobibliographique par le P. *Szabo,* O. P., sur le fondateur de cette

Revue, Mgr Ernst Commer, dont nous annonçons d'autre part le décès.

Le P. Matthias Thiel, O. S. B., professeur à Maria Laach, publie dans le même Divus Thomas (1928) une étude très approfondie intitulée : *Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen* (Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre).

— Nous avons annoncé que la *Revue des Cours et Conférences* (Paris, Boivin) avait commencé, dans son n° du 15 décembre 1927, la publication des leçons de M. Edouard Le Roy au Collège de France sur *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*. La seizième et dernière leçon est publiée dans le n° du 30 juillet 1928.

Dans les numéros des 30 juin, 15 et 30 juillet, la même revue publie un cours de M. J. Pommier, professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg, sur : *Les dernières années du philosophe Jouffroy*.

— Maurice Solovine, *Démocrite. Doctrines philosophiques et réflexions morales* traduites et précédées d'une Introduction. (Un vol. in-16 de xlviii-170 pp. 15 fr. Paris, Alcan.)

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'intérêt de cet ouvrage dont l'auteur est avantageusement connu par une traduction remarquable des *Doctrines et Maximes d'Epicure*.

— R. P. Wébert, *Essai de métaphysique thomiste*. Un vol. in-32 de 400 pp. Paris, éd. de la « Revue des Jeunes ». 16 fr.

L'auteur a voulu un exposé à la fois sérieux et assimilable qui ferait voir l'essentiel de la métaphysique thomiste. Son but est d'éveiller des curiosités, de permettre à ses lecteurs d'affronter des ouvrages plus techniques, en particulier les œuvres mêmes de saint Thomas. Disons que ce but est amplement atteint. Cet ouvrage est plus et mieux qu'une simple initiation à la philosophie thomiste. C'est un véritable traité de métaphysique générale complété par des aperçus sur la Théodicée. Très maître de son sujet, le P. Wébert sait parler une langue philosophique moderne sans énerver la vigueur de la doctrine traditionnelle.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

E De Bruyné. — Saint Thomas d'Aquin. Le milieu. L'homme. La vision du monde. Paris, Beauchesne et Bruxelles, Cité chrétienne, 1928.

N. Monaco. — Praelectiones metaphysicae generalis, 3e édit. Rome, Univ. grégor., 1928.

N. Monaco. — Praelectiones logicae dialecticae et critices, 2 vol., 3e édit. Rome, Univ. grégor., 1928.

Martin Grabmann. — Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. München, Bayerische Akademie, 1928.

J. Daguillon. — Le Frère Prêcheur Ulrich Engelbrecht a-t-il construit les premières orgues de la cathédrale de Strasbourg? Strasbourg, Le Roux, 1927.

Bruno de Solages. — Le Procès de la Scolastique. Saint-Maximin (Var), Ecole de Théologie, 1927.

J. Sestili. — Thomae Aquinatis cum Augustino de Illuminatione concordia. Ex « Divus Thomas ». Plac. 1928.

J. Koch. — Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters. Ex « Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur ». Breslau, 1928.

F. Sassen. — Geschiedenis der Patristische en Middeleeuwsche Wijsbegeerte. Bruxelles, Standaard, 1928.

A. Bacic. — Ex primordiis scholae Thomisticae. Rome, Angelicum, 1928.

M. Grabmann. — Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben. Innsbruck, Rauch, 1928.

Ch. V. Héris. — Le Mystère du Christ. Paris, Desclée, 1928.

O. Leroy. — La Lévitation. Paris, Valois, 1928.

Baudrillart. — La Vocation catholique de la France. Paris, Spes, 1928.

D. Parodi. — Les bases psychologiques de la vie morale. Paris, Alcan, 1928.

Jean de saint Thomas. — Introduction à la Théologie de saint Thomas. Trad. et notes de M. B. Lavaud. Paris, Blot, 1928.

Saint Thomas d'Aquin. — Somme théologique : L'âme humaine. Trad. par J. Webert. Paris, Desclée, 1928.

M. Nivard. — Ethica. Paris, Beauchesne, 1928.

R. Walz. — Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Bacon. Fribourg (Suisse), 1928.

J. Van der Meersch. — Tractatus de Deo uno et trino, 2de édit. Bruges, 1928.

F. Warrain. — Quantité, Infini, Continu. Paris, Alcan, 1928.

T. Vulhopp. — Une politique des Familles nombreuses en Belgique. Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1929.

A. G. Izquierdo. — Analisis del pensamiento logico, Vol. I. Univ. de Granada, 1928.

W. Monod. — Du Protestantisme. Paris, Alcan, 1928.

T. H. Pear. — Fitness for Work. Londres, Univ. of London Press, 1928.

E. Rignano. — Problèmes de psychologie et de morale. Paris, Alcan, 1928.

M. Foucault. — Cours de Psychologie, T. II. Paris, Alcan, 1928.

J. Theodorakopulos. — Plotins Metaphysik des Seins. Bühl-Baden, Konkordia, 1928.

K Kowalski. — Filozofia A. Hr. Cieskowskiego w swietle zasad filozofii Sw Tomasza z Akwinu. (La philosophie du comte A. Cieskowski et les principes de la philosophie de St Thomas d'Aquin. Poznan, Ksiegarnia Sw. Wozciecha, 1929.

F. J. Sheen. — Religion without God. New York, Longmans, Green, 1928.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1928

I. R. Kremer. — L'évolution du néo-réalisme en Angleterre 5
II. O. Lottin. — La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin 18
III. In memoriam. — Monseigneur Simon Deploige . 45
IV. M. De Wulf et R. Renoirte. — Le Professeur Désiré Nys 47
V. E. Debruyne. — A propos de la définition et de la division des sciences 58
VI. A. Mansion. — Bulletin de littérature aristotélique 82
VII. Chronique de l'Institut supérieur de Philosophie . 116
VIII. R. Kremer. — La critique de la connaissance et la méthode de la philosophie 137
IX. R. Feys. — Le raisonnement en termes de faits dans la logistique russellienne (suite) . . 154
X. H. Pirenne. — La duchesse Aleyde de Brabant et le « De regimine judaeorum » de saint Thomas d'Aquin 193
XI. M. Defourny et P. Harmignie. — Mgr Simon Deploige 206
XII. G. Legrand. — Qu'est-ce que la poésie ? . . 228
XIII. A. De Poorter. — Notes de bibliographie médiévale 240
XIV. J. de Blic. — La « Somme des Sentences » dans un catalogue de 1151 ? 242
XV. R. Feys. — Le raisonnement en termes de faits dans la logistique russellienne (suite et fin) . 257
XVI. F. Morelle. — Les idées religieuses de Kant en 1755-1760 275
XVII. A. Pelzer. — Prosper de Reggio Emilia, des Ermites de Saint-Augustin, et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane . . . 316

XVIII. Chronique de l'Institut supérieur de Philosophie . 351
XIX. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie pour l'année académique 1928-1929 355
XX. N. Balthasar. — A la recherche de l'unité métaphysique 369
XXI. Hilaire Mac Donagh. — La notion d'être dans la métaphysiqde de Jean Duns Scot . . . 400
XXII. J. Dabin. — La notion du droit naturel et la pensée juridique contemporaine. 418
XXIII. F. Van Steenberghen. — Bulletin d'histoire de la philosophie médiévale en Occident. . . 462
XXIV. Chronique de l'Institut supérieur de Philosophie . 481

COMPTES RENDUS 117, 245, 358, 483
CHRONIQUE. 128, 253, 364, 494
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION . .135, 367, 506

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1928

E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften (E. De Bruyne) 58
H. Rickert, Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften (Id.) 58
Id., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Id.) 58
C. A. Ruelle, Aristotelis quae feruntur Problemata physica (A. Mansion) 82
J. Strache, Aristotelis Topica cum libro de Sophisticis Elenchis (Id.) 84
W. L. Lorimer, The Text Tradition of Pseudo-Aristotle « De Mundo » (Id.) 88
Id., Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle « De Mundo » (Id.) 88
E. Nobile, Aristotele. Elenchi sofistici (Id.) 91
E. Rolfes, Aristoteles kleine naturwissenschaftliche Schriften (Id.) 92
W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics (Id.) 93
The Works of Aristotle translated into English under the Editorship of W. D. Ross (Id.) 100
H. Carteron, Aristote. Physique (Id.) 103
W. D. Ross, Aristotle (Id.) 107

E. Rolfes, Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung (Id.) 111
M.-D. Roland-Gosselin, Aristote (Id.) 113
A. Baeumker und M. Schröter, Handbuch der Philosophie (L. Noël) 117
V. Cathrein, Philosophia Moralis (P. Harmignie) . . . 120
L. de la Vallée Poussin, La Morale Bouddhique (Id.) . . 120
G. Philips, La raison d'être du mal d'après saint Augustin (Id.) 122
J. Dermine, La Doctrine du Mariage chrétien (Id.). . . 123
T. Pègues, Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique (R. Kremer) 125
J. Hontheim, Theodicea sive theologia naturalis (Id.) . . 125
H. B. Smith, Symbolic Logic (R. Feys) 126
R. Kremer, La théorie de la connaissance chez les Néo-Réalistes anglais (M. De Wulf) , ... 245
O. Ditrich, Geschichte der Ethik III (O. Lottin) . . . 249
A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique (R. Kremer) 250
F. Cayré, La contemplation augustinienne (Id) . . . 251
Malebranche, Méditations chrétiennes (Id.) 252
J. E. O'Mahony, The Desire of God in The Philosophy of St Thomas Aquinas (N. Balthasar) 358
A. Baeumker und M. Schröter, Handbuch der Philosophie (L. Noël) 360
H. Piéron, Psychologie expérimentale (A. Fauville) . . 362
F. Aveling, Directing mental energy (Id.) 364
J. van der Veldt, L'apprentissage du mouvement et l'automatisme (A. Michotte) 483
B. Rolin-Gosselin, La Doctrine politique de saint Thomas d'Aquin (P. Harmignie) 485
E. Jovy, Etudes pascaliennes (R. Kremer) 486
H. Gouhier, La vocation de Malebranche — La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse (id.) . . 487
R. Michaud, L'esthétique d'Emerson (G. Legrand). . . 489
P. Guastalla, L'esthétique et l'art (id.) 491
J. Fröbes, Psychologia speculativa (G. Wallerand) . . 493